

中国思想史研究

[日]島田虔次 著
邓红 译

日本中国史研究译丛

上海古籍出版社

中国思想史研究

日本中国史研究译丛

[日]島田虔次 著
邓 红 译

上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国思想史研究/(日)岛田虔次著;邓红译. —上海:上海古籍出版社,2009.8

(日本中国史研究译丛)

ISBN 978-7-5325-5282-5

Ⅰ. 中... Ⅱ. ①岛...②邓... Ⅲ. 思想史—中国—文集 Ⅳ. B2-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 018162 号

日本中国史研究译丛

中国思想史研究

[日]岛田虔次 著

邓 红 译

上海世纪出版股份有限公司 上 海 古 籍 出 版 社 出版、发行

(上海瑞金二路 272 号 邮政编码 200020)

(1)网址:www.guji.com.cn

(2)E-mail:gujil@guji.com.cn

(3)易文网网址:www.ewen.cc

新华书店上海发行所发行经销 上海商务联西印刷有限公司印刷

开本 635×965 1/16 印张 30.75 插页 5 字数 428,000

2009 年 8 月第 1 版 2009 年 8 月第 1 次印刷

印数:1—3,300

ISBN 978—7—5325—5282—5

K·1187 定价:75.00 元

如发生质量问题,请与承印公司联系

目　　录

“日本中国史研究译丛”总序

谷川道雄

2004年10月下旬我首次访问上海古籍出版社时，有幸会晤了王兴康社长、赵昌平总编、蒋维崧编审以及其他诸位先生。当时我是应华东师范大学牟发松教授的邀请，在该校逗留两周并进行授课和演讲的。因为那时正值拙著《隋唐帝国形成史论》的中译本（李济沧译）由上海古籍出版社出版发行，这才有了拜访该出版社的机缘。“日本中国史研究译丛”这一颇具规模的出版计划，正是由于那天的会谈而迈出了实质性的第一步。

我是在那年7月从承担拙著编审的蒋维崧先生的信中得知这一出版计划的。信中提到上海古籍出版社有意以拙著的出版为契机，进一步拓展范围，更广泛地向中国学界介绍日本的中国史研究成果，并希望我推荐一批能够代表日本研究水准的著作，尤其是能够选择那些在开阔视野下关注社会与人文，或运用新的方法和理论并在实证研究中取得成果的著作。在10月的会谈中，出版社又出于同样的旨趣，要求我予以全面的合作。

想来这的确是一项前所未有的计划。有关中国史研究的中日两国学界交流，已经有着长久的历史，而且正呈现出日益兴旺的趋势。交流不仅限于人员的交往，还以相互之间论文、著作翻译的形式对双方发生着影响。但是，这还只不过是很少的一部分而已，就目前的状况而言，即便那些在日本学界具有长久影响力的名著，几乎都没有中译本的出版。所以说上海古籍出版社的这一计划，不能不说是打破现状、开创新局面的创举。就我个人而言，拙著中译本的刊行能够成为促成这一趋势的契机，更是倍感欣悦。出于如此的考虑，我也就不揣自陋地应允出版社，愿竭尽全

力协助此项计划的实施。

回到日本以后，我立即着手选定书目，其间还听取了我的同行、名古屋大学名誉教授森正夫先生的意见，最终向上海古籍出版社提交了我的选目方案。经与出版社协商，决定首批出版十种左右。

非常巧的是，这里所选的学术著作，正好反映了近代日本中国史研究的发展过程。按照我个人的看法，这一过程又大致可以分为三个阶段：

第一阶段从明治时期（1868—1912）初期至第一次世界大战，是近代日本中国史研究的形成期。当时，虽然兰克（L. Ranke）的弟子李司（L. Riess）受聘于东京大学讲授历史学，传授实证主义方法，但那毕竟是以欧洲史为基础的史学。在日本学者之中当时出现了与欧洲史亦即西洋史相对应，设立东洋史（即亚洲史）分野的举措，由此形成了以中国史为中心的东洋史，并且延续至今。这一情况一方面表明由于日本近代国家的形成，出现了必须重新认识东亚各国的现实问题；另一方面也表明在日本汉学素养的基础之上，已经出现了将中国作为近代历史学研究对象的学问。最能够代表这一时期中国史研究，而且影响至今的学者，即内藤湖南（本名虎次郎，1866—1934）。他所主张的“唐宋变革”论，在这一阶段正在孕育成形。众所周知，他的这一观点是切合中国社会实态的，是对中国史发展所进行的逻辑性解释。作为本丛书之一的《中国史学史》，就是出自他对中国传统学问的广博知识以及对历史发展透彻逻辑分析的力著。

日本中国史研究的第二阶段，是第一次世界大战与第二次世界大战之间，即所谓的“战间期”时期。这一时期的历史研究，有着密切注重社会与民众的特点，中国史研究亦不例外。第一次世界大战之后，波及全世界的民主主义和社会主义潮流，也影响着日本的历史学界，作为具体的表现则是社会经济史研究的兴盛。而且，其中有着马克思主义直接、间接的影响是不可否定的。在我的先师、前辈的学者之中，有许多就是在这一时代新史学潮流中奠定了自身研究基础的，本丛书的大部分作者都是属于这一辈的人物。

然而，作为上述新倾向顶点的20世纪30年代，又正是军国主义猖獗的时期。当时，不但不再可能进行自由的研究，军国主义国家还以各种形

式要求中国史研究者为战争提供合作。随着第二次世界大战的结束，那一严冬似的时代终告完结。由此也开始了中国史研究的第三阶段。

“二战”以后的日本中国史研究课题，是如何将中国史作为发展的中国史进行重建的问题。即必须纠正被军国主义歪曲了的中国史观，按照世界史普遍逻辑对中国史作出理解。当时对此起到重大作用的，是从战时思想统治中解放出来的马克思主义，按照生产方式发展规律将中国史系统化的尝试亦由此开始。为此日本学界曾展开过激烈的讨论。参加讨论的还有许多马克思主义以外的学者。争论的焦点之一是以生产方式为依据的唯物史观的发展规律是否适用于中国史的问题；另一个焦点是马克思主义史学家所构想的中国史时代分期观点是否正确的问题。围绕这两个问题，从上个世纪50年代至70年代有着长期、激烈的讨论，而且主要都是基于史料的实证观点之间的相互争论。其中虽说也有不够成熟的地方，但是毕竟应该说战后的中国史研究在当时有着前所未有的长足进步。

参加讨论的既有在上述第二阶段业有成绩的学者，也有战后成长起来的青年研究者。本丛书著者中，除了内藤湖南之外，都是为战后中国史研究做出了贡献的人物。

我在选择这套丛书的收录著作时，并没有意识到上述的历史过程。然而，卓越的作品必定会在某种意义上具有时代的代表性，所以很难说这是一种偶然的巧合。现在，日本的中国史研究与战后那二十几年相比已经有了相当的变化。尽管如此，这些先学的著作在今天仍然保持着长久的生命力，从而不断启发着后生学者。

作为日本人，中国史既是一种外国史，又不是单纯的外国史。两千年来，熏染了日本文化的中国文化，是一种历史发展的产物。过去的日本在向中国的不断学习之中发展着自己，从而形成了独特的历史与文化。近代以来日本的中国史研究，可以说也是由过去形成了结构，至今仍在其延长线上运行的。因此，我们对于中国社会和文化有着特别的亲近感，即尽管是外国史，但又有一半好像是在研究自己国家历史的感觉，我们一直就是这样看待中国史的。其理由之一，也许就在于日本文化是在汉字文化

圈中培育成长形成的吧。无论如何,当这种感情作为近代历史学表现出来的时候,就产生了一种独特的方法和实证的结果,而将中国史总体按照世界史的普遍观点予以体系化是日本中国史研究的终极目标。

总之,也许可以说日本的中国史研究是由传统与近代、日本与中国乃至世界这样综合的视野重合展开形成的。当然,这种特点亦有其利弊两端。不过,本丛书所收著作都是肩负重任、不倦攀登的卓越成果。我坚信本丛书对今后日本中国史研究之国际交流的发展必将有着巨大的贡献,并对将此计划付诸实现的上海古籍出版社表示衷心的感谢!

(马彪译)

解　说

狭间直树　森纪子

本书为岛田虔次(1917—2000年)的论文集,本书出版的经纬如下。

本书分为四部,第一部收入《关于中国近世的主观唯心论——"万物一体之仁"的思想》一文,第二部收入有关明代思想史的文章,第三部收入有关明代以前以及有关日本的文章,第四部收入有关进入清代以后的文章。本《解说》的第二部和第三部由森纪子、第一部和第四部由狭间担任。

著者的代表作,众所周知是那本《中国近代思维的挫折》(以下简称《挫折》,筑摩书房,1949年,1970年改订版)。该书是使用毕业论文的骨架,将明代阳明学(包含阳明学派)的成立和发展放在世界史范围内加以考察的大作。尽管那是他心血的结晶,当时却没有立即引起反响,例如书评之类。也许是同行专家们认为这是一部难以对付的著作吧。不过没多久便受到来自海内外的赞许。此书堪称象征战后日本汉学再兴的具有里程碑意义的重要作品。

著者非多产作家,但人们公认他的学问根基扎实,钻研的范围广大深远。尽管他关心甚广,学术研究却一贯以儒教儒学为核心。其终生之所以以儒家史的研究作为核心,是因为他对阳明学有着强烈的共鸣。最初导致他发奋投身研究儒教的,据称是在读完《传习录》之后的激动:

> 儒教之所以成为我一生的课题,有其来由。在我大学三年级时,阅读明代王阳明的《传习录》而深受感动。当时,我两星期一次乘坐电车前往大津市,就在京津电车的车上阅读完的那一刹那,电车驶出逢阪山隧道,整个世界陡然显得一片光明——其实这话说得连我自己都觉得太过,(一查看地图便知道,京津线上根本没什么隧道!)无奈

我的记忆就是如此。

经过半个世纪后的追忆(见《儒教之辩护》一文,《京大广报》1992 年 5 月 1 日),尽管其间是主观“纯化”在起作用,却成为断言“无奈就是如此”的确信。文章接着说:

> 《传习录》究竟哪一处感动了我,一言难尽,可能是我向来倾心于 J·J·卢梭而有所共鸣吧。“与其为数顷无源之塘水,不若为数尺有源之井水,生意不穷。”(《传习录》上,六八)“大要出于良知同,便各为说何害!”(《传习录》下,《黄省曾所录》)我想王阳明所谓“良知”,何尝不就是卢梭式的“心(heart)”!

良知的发现与外界观照的巧遇,不正是四百年前的那种“龙场顿悟”吗! 在此可以发现著者在日常对话、讲学中活跃着的“生生”精神。可以想见,尽管著者所处是比我们更多地知道中华文明底蕴的战前时代,但因其所受的教育是西洋近代文明“知”的体系,如此感动对著者来说是非常的宝贵! 探索东洋王阳明和西洋卢梭的同质性,著者认为这就是处于中华文明圈内,但又先一步吸取了外来文明的日本人应该去探讨的课题。

有了阳明“龙场顿悟”经验的著者,立刻去申请更改毕业论文题目,以昂扬饱满的精神与高度的思想张力,在短短不到四个月的时间内写出了《阳明学中人的概念与自我意识的展开及其意义》(本书第二部第一篇)一文,此文在八年后出版的《挫折》一书中开花结果。《挫折》一书在学术史上的意义,可以简单地归纳为以下四点:

第一,该书明确地指出了儒教史上朱子学到阳明学诞生的内在发展过程。王阳明虽然是以朱子学徒起家,但是在探讨成为圣人的学问时,却走向与朱子相反的方向,不过这也是朱子学本身的一种发展,是一个正当而又重要的成果。

第二,通过对阳明学历史地位的厘定,开创了对阳明学进行正确评价的道路。在号称继承清朝考证学的京都学派那里,被认为“空疏无内容”

的"明学"的历史地位一直未能得到充分的尊重。岛田对此所作出的感性的发言,见于《我心目中的内藤湖南》(收入《中国的传统思想》)一文之中。

第三,他以西方思想史中展现的人的概念、自我意识和理性精神为轴心,对明代阳明学的成立与发展进行了分析,从而从世界史的角度,成功地将中国与西方精神史并置于同一层次上进行了探索。著者对不承认中国有历史性发展的黑格尔等欧洲中心主义的傲慢和偏见,进行了一以贯之的反驳。

第四,他以《挫折》为基础,将中国的传统思想与近代连结起来。用他后来的话说就是:"清末是经受过了'西方冲击'的明末,而明末则是不曾有过这种经历的清末。"这种思路特别是通过"万物一体之仁的思想"的历史阐述,而得到活生生的揭示。

不过这里有必要对《挫折》书名的"近代"一词作一些说明。该书出版时,中国史的分期论是史学界争议的焦点。前田直典根据马克思主义唯物论,提出了唐代以前为古代、从宋到清为中世、鸦片战争以后为近代的所谓"三时代区分论"。(在此不谈中华人民共和国建立以后根据马克思主义提出的三区分论。)

著者不同意宋代以后为中世的说法。然而却采用了历史三时段论所使用的"近代"这一术语,用意就是为了确认阳明学在世界史的地位进行共通的对话而设定的对等的舞台。当然他并不是主张明代就是"近代",他为此用心良苦地作的繁复委婉的解释,不过是为了论证中国与西方虽然有诸多的差异,但是基本上都有着同质的人类思想发展的过程。他一方面为自己惹来这一类不必要的混乱而深刻反省(见《挫折》改定版三三〇页),而以宋到清为"近世"的内藤湖南的四段分期法在本书所收的文章中又随处可见。

在对《挫折》一书作了很长时间的反省后,他发表了与《挫折》互为表里、收入本书第一部的《关于中国近世的主观唯心论——"万物一体之仁"的思想》(《东方学报》一文。根据著者的表白,写作此文的动机,一是为了弥补《挫折》的不足;二是对当时中国大陆学术界思想史研究的趋向

表示怀疑。所谓不足,指在论述阳明学时欠缺了对“万物一体”方面的考察,本文阐明了从程明道、谢上蔡、陆象山到王阳明、阳明学派(王龙溪、王心斋、李卓吾)再到谭嗣同的“万物一体之仁”的思想源流。世人一般以程朱并称,然而著者认为程明道则因意识到天理包摄善恶之“无独必有待”,开启了“万物一体之仁”的思想,从而明确了程明道为陆、王心学的先驱;而谢上蔡则首先倡言“心即理”,到了陆象山更明确地主张天理与人欲的不可分离。

王阳明用良知说将“万物一体之仁”与“心即理”结合起来,良知即是知行的统一原理,也是自他的统一原理。因此赋予了个人利益合理化以及个性解放主张的理学依据,使阳明学(心学)得以成立。然而值得注意的是,王阳明作为朱子学徒,并不想去穷尽事事物物之理,而是以理来自于和心合一之领悟,换言之,阳明学实际上就是朱子学自身内在发展的结果。

高唱良知(=生生)的阳明学的形成,明显是对名教之学朱子学的“背叛”。不过,王阳明本人还没有带来名教体制的完全破裂。以自己的良知为是,而不言必孔子,这种确认自我意识的言论,在王阳明那里还不是根本议题,只不过是论说之间吐露的言词而已。而李卓吾则主张“童心说”,大力强调对欲望的肯定,才导致了所谓“思想的暴动”。然而此时名教体制势力仍然强大,“暴徒”们力不能敌而遭到挫败。在明末受到的这种挫败的遗恨,直到清末谭嗣同的出现才得以清雪。

谭嗣同的“以太”和“仁说”,是从西方自然科学那里袭取了思想基因而产生出来的“万物一体之仁”说。他的“心力”说完全超越了“心即理”的原理,是典型的主观唯心论,而且是企图和名教作最后拼搏的挽救众生的旧中国史上主观唯心论的殿军。其主张可以总结为摒弃朋友以外的四伦而高唱平等的思想。

这篇长论漂亮地阐述了从程明道到谭嗣同,也就是宋代到清末之中国近世针对朱子学的阳明学的发展轨迹,与《挫折》一书并称为著者中国思想史研究的代表作。(关于清朝考证学时代的非朱子学思想,请参照《隐者之尊重》所收有关龚自珍及本书第四部所收有关章学诚的文章。)

著者论述的第二个问题，也即对当时中国的思想史研究倾向的怀疑，便是以之为标题的“中国近世的主观唯心论”问题。

大家都知道，当时中华人民共和国正在根据马列主义唯物史观来整理历史、建立国家水平上的教学体系。和本文有关的所谓“主观唯心论”，简单而言，就是以中国传统思想中的理气论为主轴一分为二，以“气”为第一性的唯物论，以“理”为第一性的唯心论（观念论），而后者当中又分为以“理”为第一性的客观唯心论和以“心”为第一性的主观唯心论。就宋明理学而言，程、朱被认为是客观唯心论，陆、王则属主观唯心论，谭嗣同则被归类为唯物论者。在谭嗣同之前的张载与王夫之都属于唯物论者。

非马克思主义者的著者，对上述三分法并不赞成。但是他在写作本文时对有关此类问题采取“一概不问”的立场，不但使用这些范畴去讨论，还将主题定为“主观唯心论”。这大概是考虑到在对方设立的舞台上讨论问题，能够使问题的所在更加鲜明，能不岔开正题而直接进行论争。（在第二部《明代思想的一种基调》中，可以看到有着企图超越唯物论、唯心论来进行探讨的迹象。）

从明道到象山的“主观唯心论”，有着以下六个基本特征：最显著的是（一）万物一体之仁；（二）“心即理”；（三）两者呈椭圆的二个中心的关系（椭圆是理气不分的“道”）。在第一个系统中，有着（四）“生生”和（五）“动”两个特性；在第二个体系中，有着（六）“自上而来的方法”。这里虽然对它们不能详说，万物一体之仁和心即理的结合，被规定为了“走向自他统一的道德式的冲动”，再加上“狂”的标榜、“侠”的辈出，都是良知“生生”的体现，可见著者的笔锋带有深厚的情感色彩。

有着以上特征的所谓“主观唯心论”，按照著者的哲学史理解，显然应该属于“客观唯心论”，但他并没有对此进行正面的论争。只是对以谭嗣同思想为唯物论这一点提出了异论，并指出大陆具有代表性的理论家李泽厚也主张即使谭的思想是“唯心论”，也是“客观唯心主义”（请参考该文的注〔2〕）。也就是说，以谭为唯物论的论者们，只要避开前提，就不得不承认其是客观唯心论，从而间接地表明了自己的见解。

著者不同意的，不仅仅是简单地停留于范畴的规定，实际上也是和思想的历史性作用有着很深的关联。也就是说，以唯物论为顶点，认为唯物论高于唯心论，唯心论中客观唯心论又高于主观唯心论，而且这样的规定又和它们在历史发展中的贡献度有直接联系，著者对这样的规定表示了根本的不同意见。

如果根据那种说法，主观唯心论只能起到反动的作用，对此，著者举出了许多历史事实，和马克思主义的阶级斗争理论一齐加以了议论。以名教体制为骨架的客观唯心论（朱子学）体系，是中国近世统治阶级的意识形态，而从正面对之加以攻击的，便是主观唯心论了。而且，其还包含确立自我、追求平等的思想在内，所以明显地为历史的进步作出了贡献。特别是谭嗣同的主观唯心论，起着开辟中国近代的作用。这样的理论结构简直无懈可击。

著者批判道，将谭嗣同划定为唯物论，是按照历史贡献度来规定的。此时他明确地指出，侯外庐的旧著是将谭划为主观唯心论的。然他对侯外庐学术的尊重却终生未变。

从《中国近世的主观唯心论》的论文标题可见，著者对大陆的研究一边表示敬意，一边又希望进行学术上的论争，然事态并没有按照他希望的方向展开。但是最近出版的《李贽文集》（社会科学文献出版社，1998年）的《解说》中，不再把李卓吾定调为"唯物论者"，而是以他的自由主义、平等主义以及理性态度作为评价的主轴，可谓岛田四十年前主张的开花结果吧。如果说《挫折》一书是日本汉学再兴的里程碑之作的话，那么这篇《关于中国近世的主观唯心论》，就是日本的学者希望和中国大陆的学术界进行论争性交流的热情洋溢的大文章！

（以上狭间直树撰）

本书第二部收罗了有关著者的阳明学渊源，也即构成著者主要研究对象的阳明学研究的代表性文章，以及一些补足性论考，对著者阳明学的整体理解，不无裨益。

《阳明学中人的概念与自我意识的展开及其意义》一文，是毕业论文修改后发表于 1943 到 1944 年的《东洋史研究》上的著者的处女作，是其

代表作《挫折》一书的原型。关于这篇毕业论文的经纬，已经在前文有过详细地论述。

按照当初的构想，著者拟定了撰写三章的目次，第三章《自我意识发达的社会性背景——士大夫读书人的生活和意识》在本稿中结果没有完成，还得等待《挫折》的展开。尽管如此，使我们感到惊叹的是，著者以后展开的有关明代思想史的各种问题，都在这篇论文中有所言及。虽然口气有些生硬，但作为新锐研究者之作，其热情和气势却锋芒初露，对应把阳明学放在思想史上的何等地位，著者的意图一目了然。

自笛卡尔以来，自我意识的展开成为了"近代人"的标志，以此为线索来讲思想史，战前已经有西洋哲学史的朝永三十郎的《近世"我"之自觉史》(1916 年)一书的反复再版；而战后"自我"的问题，更是大学基础教养课程哲学讲义中的重要课题。可见其是日本哲学界的关心所在，是反映时代的、在思想史研究上正统的方法论。然而要将其运用于中国思想史，则需要著者那种追求西洋"知"的世界的时髦，以及对传统汉学界的突破，从中可见著者的独具匠心。

著者所学的京都支那学，在对中国文化表示敬意和共感的同时，其主流是清朝的考证学，"空疏不学"的明学受到排斥。而继承江户汉学的东京的支那哲学，则以宋学(道学)为主流，而其中的批判性潮流，对中国思想本身并不抱同情态度(参见本书第三部《日本学界中国思想史研究之动向——到 1959 年为止》一文)。在这种环境下，对阳明学感到共鸣的著者，企图从中去寻求栩栩如生的"近代人"，而且是世界史角度的"近代人"的蛛丝马迹，这是多么具有先驱性的尝试呀！这和运用近代的学术方法试图对国学进行再评价的民国时期的中国学术界，也是心心相映的。也就是说，对阳明学以及对"心学横流"所作的肯定性评价和近代性解释，和著者经常引用的容肇祖、嵇文甫等人的论著的立场是一致的。受到他们肇始的对泰州学派和"王学左派"所作的肯定性评价的刺激，这篇论文对此抱有共感而积极地在日本作了先驱性的介绍。

1952 年在《东洋史研究》发表的《王龙溪先生谈话录及解说》，是对和王心斋并列为王学左派"枭雄"的王龙溪的思想所作的解读(不单是翻

译),初次读这种文体的文章不少读者会感到迷惑。因为为了追求对思想的内在理解,著者采取了王龙溪先生的口气,以自己为记录者而加以了阐述。而且标题提到的“及解说”之解说部分,杂志预告将在下一期加以登载,很遗憾的是至今一直没有发表。尽管如此,在解说王龙溪的思想时,著者自由自在地运用了他彻底阅读过的《王先生龙溪全集》的语言,进行了完美的再构筑。借用的王龙溪先生的口气,也如歌咏一样具有节奏感。思想不单是概念,而且还是从“激情”中加以理解,著者的如斯口头禅在这里发挥得淋漓尽致。

著者将这篇文章作为对旧著《挫折》的弥补。作为“良知的独立”而加以描绘的从王阳明到泰州派到李卓吾的构想中,没想到阳明高弟之一王龙溪的存在竟然成为了瓶颈,此事成为山下龙二展开的岛田说批判的重要环节。著者于是感到必须作出适当的反击,而且对作为宇宙的实在的良知的万物一体性(存在和价值的原始统一),也觉得有必要作出恳切的解明。所以在著者的遗物之一的一篇本文的抽印本上,著者将文章的样式变成第三人称,进行过改写成客观叙述的尝试,但是却没有最后完成而中断了。于是这里只收录了原来发表的文章。

《儒教的叛逆者李贽(李卓吾)》是发表于《思想》(1962 年)的论文。后来和收入平凡社《思想 · 历史》第六卷(1965 年)的文章一起,被收入了《朱子学和阳明学》(岩波新书,1967 年)一书。

著者对李卓吾抱有强烈的感情色彩。早在《挫折》的第三章他就对李卓吾作过论述,这篇则是经过了十三年后的文章。卓吾的思想根干为“童心说”,他以之为批判原理进行了历史批判,文章的如此展开和前作基本无异。但在本文中,他提到了战后中国历史学界对卓吾的高度评价而产生的众多论文和成果,也即由于家谱的发现而得知卓吾的家庭为回教徒这个事实,以及围绕主观唯心论和客观唯心论之概念作了批判性的吸收。著者对中国的学术动向非常敏感,决没有熟视无睹,但对于中国学术界为了高度评价李卓吾而忽视其思想的传承,将之和“反动的主观唯心论者王阳明”分割,从而去描绘出一个唯物论者李卓吾的形象这一具有强烈意识形态的做法,表示了异议。从历史发展中捕捉到的李卓吾的

形象，配之启蒙式的、平稳的文章风格，栩栩如生而简单易懂。

《异人邓豁渠略传》（《吉川博士退休记念中国文学论集》所收，1968年）是在精读了内阁文库所藏《耿天台先生文集》以及《南询录》之后，为和泰州学派的何心隐、方湛一并列为“三异人”的邓豁渠所作的略传。邓之所以被称之为异人，是因为其作为生员却落发出家、到处流浪、不葬父亲、不嫁女儿，终于身死异乡的路边那样脱离纲常的求道人生。明末是“怪人”辈出的时代，也许因为是一个烦闷时代的写照吧，这是著者经常挂在嘴边的话，也或可说是写作本文的因缘。著者在本文没有提到过，但在《南询录》里记载有坐禅的张居正碰见过邓豁渠这样意味深长的趣话。可见以禅为心力之武断政治家张居正，也和明末的异人们有着共通的思想世界！

“生生不容已”在字面上表现了“阳明以后明代思想界的根本情调”，在本书第一部的论文《关于中国近世的主观唯心论——“万物一体之仁”的思想》（1958年）里著者曾如此开陈布公过，而《浅议明代思想的一种基调》（《东方学报（京都）》1964年），则是将这个思想的历史意义更加明确的文章。但前一篇文章只是从外在的理由对生生主义的历史作了阐述，并对其结论作了再确认；本文则从思想内部的范畴论规定方面，对前文作了修补，并有新的提法。

也就是说，“生生之仁”作为理学的基本命题，贯穿着宋学以来的历史，但到了明代嘉靖万历年间的阳明学派那里，“生生”一语作为一种时髦而独行于世，带来了放肆、急激思潮的泛滥。和“生机”之“机”相呼应而结合的用法也非常显著，在产生出对人心的活动性（意、思虑）为生机之“意”而加以肯定性评价（宋学对“意”非常警戒）。著者也尖锐地指出，同时还存在着以“气”（在中国此为唯物论的标志）来把握这种心的活动性的倾向，其中以王塘南那样的人最为典型，唯心论和唯物论同时并存于同一个人，但却显得一点不矛盾，这样的并存现象是明代思想家的心的形象和思维构造。也即在中国，可认为是“主观唯心论”思想家共通特征的对“万物一体之仁”确信，和讲理气二分说的朱子相比有一种泛神论倾向，但是对宇宙的根源却从客观性的精神之物（生机）来加以捕捉。他认

为这样的思考本身,实际上才是真正带有所谓“客观唯心论”特色的东西,为此著者对以朱子学为“客观唯心论”、阳明学为“主观唯心论”的中国学术界的方法,再次提出了大大的问号。以“唯物论”为顶点,依次是“客观唯心论”、“主观唯心论”而下降的马克思主义哲学的金字塔并以之来衡量中国哲学,著者力图排斥这样的武断,认为朱子学和阳明学都是以理为第一性的,它们的差别仅仅在于是从“外”还是从“内”去寻求理的方向性,或者说态度;著者提议,以朴素地从现实物(事事物物)去寻求理的朱子学(其一方面以现实为合理的,但却没有黑格尔式的合理的便是现实的那种反照)为“理的自然主义”,另一方面以彻底地在自己的内面去寻求理的阳明学为“理的主观主义”,这样的把握方式是否妥当呢?而且,理的彻底内面化,以后会对现实起作用,从而产生出理的外在化,这样的思想史的逆说,是著者作品中重要的动机之一。

而在该文注〔22〕中,著者对《明儒学案》的各种版本中的郑本和莫本的对比,作了恳切的解说。著者对照的结果,提出了郑本大概要好一些的见解。诚为无懈可击的评论。只是在本文中著者使用的是莫本。此书原为佐藤一斋所藏,这本著者在字行间写了许多字的藏本,根据著者的遗愿,寄赠给了京都大学人文科学研究所。

上述论文之外,第二部还收录有对岛田说批判进行反论的文章《王学左派论批判之批判》(1952年)和《关于某个阳明学理解》(1973年)两篇,以及对朱谦之著《李贽》一书的书评(1956年)。

从结论而言,两篇反论文章都明确了岛田说批判来自于错解,但一般而言,围绕岛田说的论争,大都和以西洋思想为典型的体系去理解中国思想是否妥当这样有关方向性、方法论的问题有关。从第一部的解说也可以看到,《挫折》使用的“近代”一词引起了论议。只有坚决相信中国思想具有独自性的著者,才会积极而自觉地企图在中国思想中去寻求西洋式的内容,在此之上发现那些明显的差异或异质性造成的中国思想的独自体系,甚而找出西洋知的体系中内在的歪斜。从此可以看到著者在比较不同形质的文明时,不是去排除切割那些异质性的东西,而是去寻找文明底层里普遍共通的东西。而且,明治以后日本的学术用语大多是从西洋

进口，即使是中国本身的研究者也不能例外，这纯属“无奈”，是著者经常挂在嘴边的话。然而著者的意图，却如前述那样，在意外的地方被误解了，以为著者只是想单纯地尝试从中国寻找出西洋的东西，批判著者而主张中国具有独自性的那些论者们，反而是用西洋的体系机械地套用于中国的人。对于著者而言这是很遗憾的指摘，甚至还有人认为著者是近代化论者，对此著者的反应不免过激。

对于朱谦之著作根据唯物史观而做出的李卓吾评价，著者进行了激烈的批判。但是应该澄清的是，该书为中华人民共和国建立以来的著述，本来朱谦之作为虚无主义者和无政府主义者是民国时期的驰名人物。当时高唱唯情主义，主张“天地万物一体的真情潮流”的他对李卓吾倾倒，是对激昂“热血汉”的一种英雄崇拜感情。从此迸溅出的浪漫心情和写作《挫折》时的著者，其实有着共通的东西。只是如此转换个性而根据唯物史观做出的李贽评价，是当时根据唯物史观来重写历史的国家政策的需要。换言之，是受到封建社会到资本主义社会到社会主义社会的历史发展是人类社会共同的法则这样的发展阶段说束缚的结果，是为了迎合当时在中国的社会历史中寻求自生性资本主义可能性的“资本主义萌芽论争”，以及五十年代以后的中国历史学界、乃至整个国家的学术环境处于急激的变动的结果。尽管如此，著者还是对该书中指出的李卓吾思想的各种合理成分（和张居正的关连、墨子评价、和《仁学》的关连性等），作了肯定性评价。

本书第三部收罗了岛田关于到宋代为止的中国思想史的考察，以及有关日本思想史的论作。著者对于佛教对宋学的影响是否考证论述尽了这一问题，经常提出疑问。而且著者还胸怀描绘出横跨日本、朝鲜半岛、越南的广袤儒教圈的整体形象那样壮大的构思。这里收罗的考论，可见著者这个构想的一端。

《论“体用”的历史》（《冢本博士颂寿佛教史学论集》所收，1961 年），考察了“体用”这对宋学以后成为士大夫阶层普遍的思辨方法、思维概念的史前史。指出论述体用问题的前提是体用对举（体用连在一起论述），且成为思辨的范畴，其确切的早期事例存在于梁、北齐的佛教文献。著者

在论述“体用”的事例时，明确了这一时代（五、六世纪之交）中国思想史的地位和佛教思想的意义。

《桓玄和慧远的礼敬问题》刊登在《慧远研究（研究编）》上（创文社，1962 年）。

本文讨论的礼敬问题，指佛教徒是否应该向王侯敬礼的问题，也可说是教权和王权、圣和俗的矛盾问题。著者通过对东晋权贵桓玄和八座（政府首脑部）之间，以及和中书令王谧之间的往返书简、上奏文等难解文章的注解，讨论了礼敬问题，在注释中还提出了一些经过细致校勘的研究成果。其实本文的主题“桓玄和慧远的礼敬问题”也即桓玄和慧远关于礼敬的争论，早已收录在《慧远研究（遗文编）》（创文社，1960 年）的本文和译注中，所以在此加以了省略，只译注了桓玄对慧远再次反驳的一节。著者认为，由王权一方发起的礼敬问题讨论，并没有驳倒佛教一方，实际上是因为王权方面实力不足而受到了挫折。《慧远研究》是京都大学人文科学研究所的“中国中世思想史研究班”共同报告书。十余年来对难解的佛教文献轮读的成果便是随后出版的《肇论研究》一书。《遗文编》是对《大乘大义章》以及慧远遗文的译注，《研究编》是论文集。著者还承担了《遗文编》附录《大乘大义章索引》的编著。

著者关于狭义的宋学，也即朱子学发展的论述，是那本名著《朱子学和阳明学》（岩波新书，1967 年）的问世。著者认为那是自己的得意之作。此后，著者的笔锋，转向广义的宋学，也即去究明宋代学术的全面展开。在此意识之下，著者写出了《宋学的展开》（《讲座世界历史》九，岩波书店，1970 年），从学术史的角度论述了士大夫的成立和朱子学的大义名分论这两个重大问题。

以自由主义经学的出现和排斥异端（佛老）为内容的古文运动、重视“四书”、科举的改革等等，随着学术史的变革产生出了近世士大夫阶层，著者认为他们保持着犹如中江兆民把“citoyen”（市民）翻译为“士”那样的内在。而成为了士大夫阶层意识形态的朱子学中的君臣道德，是否讲究日本那样的绝对忠诚呢？诚然朱子讲君臣上下之分那样典型的大义名分论，但却并不否定君臣义合说。在朱子和其他中国学者那里，看不到日

本那种以主观感情来讲君臣关系的文章（不仅如此，在中国近世还诞生了以契约制来把握君臣关系、被认为是代议制先驱的黄宗羲），这些都是著者的关注之处。

《杨慈湖》（《东洋史研究》1966年）一文论述了陆象山高足杨慈湖的思想，谈及了其背景的“浙东学术”，以之作为著者发表过的宋明理学史的补充。对于被评价为将其师陆象山的学说推往极端的“静虚”，而最终断送了师说的（犹如师事王阳明的王龙溪）杨慈湖，著者注目于他的万物一体的体验。王心斋也有所谓万物一体之体验，但是两者的万物一体具有相反的性质。著者认为万物一体有两种：一是冥想型的、静的逻辑的万物一体（万物齐一）说，二是实践型的、动的有机的万物一体说。庄子、杨慈湖是前者，程明道、王心斋是后者。

另一方面，著者高度评价杨慈湖的代表作《己易》、《绝四记》犹如优美的哲学诗。而朱谦之也非常喜欢哲学诗人杨慈湖，认为其彻底的“唯我主义之宇宙观”是中国哲学史上无与伦比的（《记杨慈湖的学说》，《谦之文存》泰东书局，1926年）。

关于三浦梅园的哲学，著者最初在《东洋史研究》（1979年）发表了一篇题为《三浦梅园的哲学——从远东儒学思想史的角度来考察》的论文。但是著者还是感到不满意，于是将1981年史学研究大会上的讲演原稿等加以大幅度修正，作为1982年出版的岩波书店《日本思想大系·三浦梅园》的解说，以同样的题目发表了。本书收录了这一篇。而且在著者自存的抽印本上还仔细地写下了许多小字，可见著者想继续修订，强烈的修改欲望洋溢纸上，因而本书在出版时全面采用了这些订正和修补，因此，和岩波版产生了一些不同之处。

在介绍难解的梅园哲学时，著者始终关注梅园是宋学的伟大结果这一地位。他认为梅园哲学作为彻底的自然哲学，一方面显示了连中国哲学也难以抵达的思辨性，同时又是宋学能够归结到的极端可能性。万物“活泼泼”个性的显现，也是宋学以来的“生生”在梅园哲学的体现，宋学赋予了梅园哲学的深刻性。这是从远东儒学史来看的结果。

《日本学界中国思想史研究之动向——到1959年为止》（原名《中

国・思想史》)一文发表在《日本历史学的发展和现状》(国际历史学会议日本国内委员会编,东大出版会)一书。1959 年写的这篇文章,作为学界信息在今天读起来,无疑有些史学史味道。对轮廓至今还不清晰(其伏流现在还存在着,著者最近还对下面论述的第(三)之怀疑派,表示了强烈的共感)的中国思想史研究,著者归纳为三个步骤,也即(一)继承德川汉学的支那哲学;(二)和清朝考证学共感的支那学;(三)对中国思想的怀疑派,也即用一般而言的学统、学派来整理归纳,这是著者本稿执笔时明确意识到的东西。本文以此为线索,回忆了战前、战后过渡时代的研究情况。

(以上森纪子撰)

本书第四部收入了有关进入清代以后的七篇文章。清代在著者看来,是明代发展起来的人心的自由"发挥"被满清的强权统治彻底压制了的悲惨时代。而极其精致的所谓清代考证学的产生,不过只是冲破名教体制的激情与心力被摆平、被扭曲之后产生的结果罢了。然而就在这样的时代,还是出现了章学诚的历史学,在明代达成的顶点上再开拓出了一片新局面。

岛田在短短不到半年的时间里,前后发表了《历史的理性批判——"六经皆史"说》和《章学诚的历史地位》两篇论文。也可说是同时执笔的吧。前一篇论文定位章学诚在这种时代背景中提出的"六经皆史"说是"超越了考证学的哲学,同时也是考证学的哲学",论述了史的起源与变迁,提出真正的历史,是可以藉资"经世"的,史必须立足于"今"。著者一直认为,否定"经"会带来"知"的平等化,经学的解体会带来诸子学的兴隆和国学的形成。

后一篇论文则把章学诚定位为一个背负明清思想史"源流性必然"的学者。"六经皆史"之说贯穿着一个"义"字,表示章学诚的史学思想根植于性情之说和个人主义,因此堪称为"明清思想连续论"的一个重要环节。然而章学诚主张的性情是一种可以在上面构筑学问的性情,与袁枚主张的性情有所不同,但是两者之间还是有广义的类缘性,由此也能够反映出时代的氛围。继章学诚之后的是龚自珍,还有康有为和章炳麟。

《清朝末期学术的状况》(筑摩《讲座中国》1967 年),俯瞰式地描绘了两千余年儒教中心的传统学术和思想,在和西洋近代学术思想遭遇和接触之后,呈现出的巨大变化。在以朱子学为意识形态的科举体制之下,考证学是时代的精华、唯一能从事的知性事业。他批判了固执于文献实证的考证学,关注公羊学(今文经学)和诸子学的兴起和佛教的复兴。戴震和章学诚之所以受到重视和关注,是因为在此可以找到打开清末学术的突破点。在传统诸学和西洋的近代相对抗中,产生出了康有为的公羊学(孔教)、章炳麟的国学以及谭嗣同的"仁学"。在这个"大的过渡期"中,中国的知识分子恶战苦斗,著者认为"唯伟大的东西才痛苦多、大而且迷惑,在任何国家和文明的历史上都是真理",从而表示了满腔的敬意,这也是著者研究的根本姿态。

《辛亥革命时期的孔子问题》(《辛亥革命的研究》1978 年),提出了传统思想的核心在历史的大转换期间遭受到的灾难性命运。辛亥革命时期在思想上位于变法运动与新文化运动之间,在政治上则是专制王朝统治的瓦解与中华民国的创建。当此巨变时代,盘踞名教体制意识形态核心地位的孔子的地位,呈现出三种不同的形象的结合:诸子中的一人、宗教的教主和开明的进步主义者。章炳麟把孔子当作诸子中的一人,并企图用之来将传统学术改铸为"国学";而康有为则企图赋予孔子教主般的地位,以之来创建凝聚"国民"轴心的孔教,也即康有为企图授予孔子以西方基督教中国基督那样的地位。本篇是最早将孔教问题与中国学术史结合起来研究的论著。

这里稍微谈一下岛田先生的治学态度,主要是对伪作资料的处理方法。

上述之文论康有为的孔教构想,依据的文本是《戊戌奏稿》(1911 年旧历五月)中收录的《请尊孔圣为国教、立教部教会、以孔子纪年而废淫祠折》,然而这篇奏折是一篇伪作。岛田知道此事,是在这篇论文脱稿之后看到黄彰健出版的《戊戌变法史研究》(1970 年)一书时(收入翦伯赞主编的《中国近代史资料丛刊 · 戊戌变法》)。这篇《戊戌奏折》被黄氏断定为伪作一事,对治学严谨的岛田诚然是一大打击,谁都会碰见这样的

事，在困惑之余只好采取作注的方式，在《校稿追记》中处理这个难题（见该文注〔9〕）。

他认同黄氏的伪作论，但如就这样的话势必要对康有为思想发展的论述作大幅度修改。然而他认为这篇论文既然旨在论述“变法派康有为的孔子论、孔教论”，那么在戊戌年这个时刻“尽管不存在这篇奏文，对于探索的主题也不那么重要”，因为即使是伪作，也是康有为自己的作假，更何况在戊戌之前三年的《公车上书》中就已有孔教论的论述，因此他自认目前并没有改写的必要。

在《追记》中他还推测康有为上奏折“重孔教”、“立国教”应该是在戊戌变法期间。事实证明这项推测是正确的。继黄彰健提出疑问之后，孔祥吉在北京第一历史档案馆中发现了《请商定教案法律、厘正科举文体、听天下乡邑增设文庙，以尊诗圣而保大教折》（《杰士上书汇录》卷二），这正是那篇伪作《请尊孔圣为国教折》的底本。

两相比较，两者无论行文或内容均大不相同，证明了后者是伪作。但是对于本文主题的孔教会设立的请愿来说无关宏旨。至于国教化的问题，当时在日本也有“举国以奉孔子教”的言论，国教化可以说是时势所趋的共通认识；再说康有为戊戌当年提倡孔教，在日本已是广为人知的事（见《东邦协会会报》第五十二号，天默生论文）。

现在大家都知道康有为有窜改的癖好了，这种手法一般只不过是为了向世人夸示他对当前的政治主张早就有了先见之明，捏造奏折无非只是表明诸如“国民义”（国民主义）、“奉教之自由”等，是他在戊戌当年已经提出过了的君主立宪制的议题。康有为捏造奏折表明孔教问题从戊戌年到辛亥年间基本没有什么变化。因此这个捏造奏折的真伪问题，对岛田的论文只有加分而不致减分。没想到慎重的态度居然漂亮地克服了“打击”，堪称奇观。

最后三篇，是各种讨论会的报告或发言稿。

《儒教中有生命的东西》是1988年召开的东亚知识分子会议第二部分“儒教的现代意义”的报告。共同报告者有大陆的牟钟鉴（中央民族学院）、台湾的唐雷藏（中研院），日本的源了圆为司会，沟口雄三、相良亨两

人担当解说。著者的报告,大半是有关对待儒教的方法问题。他认为在考察中华几千年文明的脊梁儒教时,不应该先有什么特殊的主义,而应是以普遍主义的方式,将习俗和思想切离开来把握,提出将负荷了两千年中华文明的儒教一概认定为反动的东西而加以抹杀是"非理性的"。对于儒教(儒学)著者提出的准确理解,为学术界广泛接受,也给予松浦玲等人的日本思想史把握方式以极大的影响。特别是对中野三敏认为在儒教的外在化中寻求近代性(丸山真男),还不如在"心即理"的极端化中去肯定"自我"更容易理解,从而在自家的论说中引用了岛田说,著者对此感到了由衷的喜悦。

《对"儒教与二十一世纪"的建议》,是在大阪大学召开的1993年日本中国学第四十五回大会上的基调报告。著者和陈舜臣作为"基调报告者"作了报告,"代表讨论者"佐藤慎一对著者、井波律子对陈舜臣提出了质询。著者认为,儒教是"拥有杰出的、积极精神的思想体系",高度评价儒教的精髓是学校制度和提高了"学者"的人的地位。这个报告在当时发到了会场,这里是著者手中的稿件再经过若干整理而付印的,因而和《中国研究集刊》第十五号所收的稿件有若干出入。我们请当时论坛的司会河田悌一校阅了其中的一部分,他还提出了许多宝贵意见。在此特致谢意。

最后的《黄宗羲·横井小楠·孙文》,是1996年孙文研究会和神户华侨华人研究会主办的"孙文诞生一三〇周年记念国际学术论坛"上的发言,著者自己订正和加笔而成的。文章阐述孙文的共和思想源自于黄宗羲,认为横井小楠也有类似于黄宗羲的见解。著者认为,两人同为儒教之徒,证明"儒教原本便具有民主主义的性格"。虽为短文,基于著者的儒教理解而讲和孙文的关系,是为小家碧玉般的文章。可和《隐者的尊重》所收有关孙文的论文一并阅读。

以从京都大学退休为契机,著者认为应该响应各方面希望出版著作集的要求,于是想将自己的著作分成数册出版。考虑到各种情况,刊登于《东方学报》等杂志专业性较强的文章,交给了自己担任副会长的东洋史研究会出版的《东洋史研究丛刊》,而简要易懂的文章,则分近代和前近

代,交给了大西宽和岸本武士两人。前者即为《隐者的尊重——中国的历史哲学》,1997 年由筑摩书房出版;后者为《中国的传统思想》,2001 年由美玲书房出版。两书都是从 1983 年立案以来经过了十多年才得以出版的,当然也包含了以后写的一些文章。著者在世时出版的前者,预想中作为对象的文章,经过著者的意向而有所删削;著者去世后出版的后者,收录的文章比著者拟定的原案增加了一些。

本书是二十年前策划的出版计划的结果。其间最为悲痛的是著者的逝去。"东亚儒学思想史"的构想,譬如《三浦梅园的哲学》(本书所收)或《关于新儒家——熊十力的哲学》等,一部分实际上已经开始着手了,但都没有完成。不仅如此,著者希望将渊博的知识尽量留下文字而开始的《梁启超年谱长编》翻译和注释工作,也半途而废。该遗留下的东西未能如愿以偿,真让人遗憾万分。①

本书的编集由小野和子、森纪子和狭间直树三人担任,书的构成则只能尊重著者的意向。森和狭间担任解说等部分,担任《中国的传统思想》一书解说的小野则从校正到解说,从整体上付出了辛勤的劳动。

考虑到本书是著者生前计划出版的最后一本书籍,故附录了他的著作目录。这个目录是以前著者京都大学退休时,在《东洋史研究》第三十九卷第四号刊登的《目录》上加以补订后的完全版。

最先考虑先出三本书,再将单行本、翻译书等收为全集出版。但是因为当今出版界的现状,还是非常困难的。本书以这种形式出版,多亏京都大学学术出版会小野利家先生的协力,在此表示感谢。

(以上狭间直树撰)

① 邓注:2004 年由岩波书店出版了。

第　一　部

关于中国近世的主观唯心论

——“万物一体之仁”的思想

前　言

首先想谈一下写作本文的缘起。

我撰写本论文有两个动机：一是想弥补自己旧著的一些不足，二是对最近中国思想史研究的倾向表示怀疑。

首先，旧著《中国近代思维的挫折》（1949年，1970年再版）在论述阳明学的成立及其左派式的发展时，只从“心即理”方面对阳明学加以了论述，但没有论及另一个重要特征“万物一体”方面。然所有的教科书都认为，万物一体说是阳明思想最显著的要素，而我却将之无视了，为此，拙著便有了明显的不足。为了弥补这一缺陷，近年来我对“万物一体”说特别关心。于是想藉此机会，不仅对阳明或阳明学派的，也对所有的万物一体思想的历史进行探讨。

这里所说的“万物一体”思想，正确地说是“万物一体之仁”的思想，最先是由北宋的程明道提出来的。本来，仁是儒教的根本教条。只要儒教是以孔子为开山祖师的教学体系，就应该具有这样一些基本点：一、以“仁”为核心的教说；二、仁主要是爱；三、爱有“兼爱”和“别爱”两种，儒家取别爱，兼爱则是墨子提倡的、被斥为异端邪说的东西。本来，在儒教的中心概念中，“仁”和“礼”并列，例如先秦有荀子那样的、比起仁来更强调礼的一派；汉代以后，儒教在制度上取得独尊的地位，但直到唐代末年

的一千余年间,"仁"并不一定是学术界的中心议题。对"仁"作认真的思索,可说是和所谓宋学的兴起同时开始的。这对明确而有意识地以儒教为孔子之教的宋学来说,则又是理所当然的。

何谓宋学?一言以蔽之,士大夫之学。何谓士大夫?在唐代,随着科举制度的建立而互为表里般地兴起,到宋代则成为了一个拥有庞大势力的独特统治阶级,在经济上相当于地主,但这些都并非必要条件,其特征总而言之,是儒教经典涵养的保持者,也即读书人。更全面地说,由于这种儒教涵养等于道德能力,因而也意味着通过了科举就能万无一失地当上官僚的那样一种特殊阶层。这是一个和汉代的豪族或博士弟子、六朝的贵族或经生性格完全不同的独特阶层。他们不是依靠闭塞性的出身而是依靠能力,依赖对知识拥有广泛的关心。[1]由教养、能力与政治直截挂钩的辉煌前景,和货币经济的社会活力一齐,给这个阶层带来了独特的生气和理想主义。在原理上和士大夫处于对抗关系的贵族,在唐末五代的混乱中已经没落而去,新成立的宋朝明确地提出了尊重文化的政策。科举在全国范围内复活,木版印刷术的发达使得书籍飞跃式地普及,对于士大夫来说正是得意时代的光临。在意气风发之处,他们强调正统和异端的区别;出于对佛教、道教的对抗意识,反而对之开始加以吸收。儒学在天人合一、规模宏大方面,在踏踏实实不回避现实政治活动的方面,远远超过了佛道二教。总之,宋学将自己的生存方式构筑为了"名教"体系,开始有意识地将日益高涨的士大夫意识和教养加以理论化和组织化。以前,一提到宋学的兴起必定会言及佛道二教的影响,这是没有问题的。我特别要指出的是,佛教的影响中最重要的,是由这个学派精练出来的所谓"体用"逻辑,[2]道教的影响则是其关于宇宙的理论思索。后者可能是宋学兴起最直接的导火线,前者则主要促成了它的完成。但即使如此,所谓影响也主要是吸收摄取、主体"受"影响的问题。

随着宋学的兴起,开始了对仁的思索。对以惰性常识为前提的"仁"即"爱"的思维方式,即使不打破这个框架,也是到了再思索的时候了。作为先驱,对以后的仁说乃至思想赋予了相互对立性格的典型,我想举出两位思想家:一是主张仁者万物一体的程明道(1032—1085 年),二是主

张仁为“性”、爱为“情”，二者不能混淆的程伊川（明道之弟）。在思想系统方面，一般认为伊川是朱子的直接源泉，明道则是陆王的先驱。如前所述，“万物一体之仁”在陆象山那里逗留，在王阳明那里得到明显的继承和发展。

然而，我认为万物一体之说还有一个非常独特的彰显者，这就是《仁学》的著者清末的谭嗣同。我们还不能马上断定谭的思想从流派上讲究竟是属于儒佛墨（耶）的哪一派，也不能明说这个“仁”就是继承于程明道的。从这个意义上，只有冯友兰才认为谭嗣同的“仁”就是万物一体思想，然而我还是想将之放在万物一体之仁的思想谱系中去寻找他的思想地位，探讨其最激昂的形态。谭嗣同和王阳明共通之处还在于反朱子学这一点上。如果将阳明学的含义扩大，包含所谓王学左派的话，他们的共通之处应该说是反名教。在此，可认为反朱子学和反名教基本上属于同一方向的东西。（不过，有人说阳明属于唯心论，左派将之转换成了唯物论，[3]对这种似是而非的说法不足挂齿。）然而在今天的中国，一般认为朱子学是客观唯心论，阳明学是主观唯心论。于是就会产生简单的疑问：按照主观唯心论、客观唯心论分类的话，谭嗣同也应该被划进主观唯心论吧。然而我们知道，在今天的中国，谭嗣同基本上被认为是唯物论的，[4]而且这样说还有相当多的理由。但如果我们平心而读谭嗣同的《仁学》，马上会发现以之为唯物论的说法是多么的肤浅和勉强！不得不承认谭嗣同的思想是唯心论，不但是主观唯心论而且是超级主观唯心论。于是自然会由此产生出第二个疑问：“万物一体之仁”难道不是主观唯心论的一个标志吗？如果只以“心即理”为标志的话，主观唯心论就只有象山和阳明了，很难把明道和谭嗣同包含进去吧。但如果现在以“万物一体之仁”作为标志的话，明道、象山、阳明、谭嗣同不也可以进入和客观唯心论相对立的主观唯心论之列了吗？再回过头来看，“心即理”和“万物一体”决非无关，而应该是密接的互为表里的概念！

本文首先想从这些动机和预想开始着手。

再谈一下第二个动机。

首先把思想大致划分为“唯物论”和“唯心论”。暂且不提唯物论。

唯心论还可以划分为“主观唯心论”和“客观唯心论”。承认“气为第一性”的为“唯物论”（此时，理不是针对气的那个理，而是气之理），承认“理为第一性”的为“客观唯心论”，承认“心为第一性”的是“主观唯心论”。于是，第一，在思想史上，具有进步意义的是客观唯心论，主观唯心论经常起反动作用；第二，以此来看宋代以后的中国思想史，朱子学属于客观唯心论，陆王之学属于主观唯心论。此为近年来中国的思想史家们基本一致的见解。[5]关于第二点我没有什么异议。在主张“性即理”的朱子学那里，理最终和气是别的东西，是气的“所以”，物质存在根据的“形而上”；另一方面，在陆王之学那里，理被心收敛，主张心即理，所以两者同称唯心论也没有问题；而理在朱子学那里，承认事事物物都有定理，对这些理一个一个地加以穷尽，便可以在整体上对理进行把握了，可见其是承认理的客观性的；相对而言，陆王学绝不承认理的外在性和客观性，所以说它是主观的也不错。我们于是承认：朱子学 = 客观唯心论，陆王学 = 主观唯心论，这样搭配无论如何都似乎有些颠倒，在以后我们的论述中也时常会产生出这样的疑问，对此暂且不管吧（请参照注[112]）。我的疑问在于第一点，也即从思想史来看，各种思想都应该具有一定的进步意义。从结论上看，我认为应和中国的一般说法相反。也就是说在这个问题上，在历史上更具有进步积极意义的，不是所谓客观唯心论而是主观唯心论，不是朱子学的系统，反而是陆王系统，这才是正确的。从最近的辛亥革命来看，所谓传统思想中，张横渠、王船山的“唯物论”、陆王的“主观唯心论”、佛教的极端主观唯心论以及清朝的考证学，都承担了革命的某个方面的作用，唯独朱子学的“客观唯心论”（以及号称和民众联系最密切的道教）没有作出什么贡献。[6]而“格物致知”论，在吸收西方自然科学方面又发挥了什么作用呢？本来，客观唯心论比主观唯心论更具有进步意义之命题，是怎样成立的呢？因为产生出马克思辩证唯物论的母体不是别的，是黑格尔的客观唯心论，而黑格尔又是克服了康德、费希德的主观唯心论而出现的。出于这样的欧洲思想史上的事例，其根据或可以想像，但我对马克思主义不是很清楚。而且在讲朱子学的进步性时，不是在历史中论证出来的，而仅仅是因为其是客观唯心论的，那种仅从定义出发

来作出结论的情况甚多，所以如果现在离开一般命题和推论，虚心地看待思想史事实的话，我无论如何也只能得出前面我的那个结论。“现实的东西就是合理的，合理的东西就是现实的”之“客观唯心论”命题中，朱子学只固执于前半的真理，埋头于将现存的体制、既成的事态合理化，对合理的东西必须加以现实化这一面，则必须让位于“主观唯心论”了。

然而也有可能理由在别的地方。对那个公开宣称信奉陆王哲学的顽固的梁漱溟，或台湾的王阳明崇拜暂不加以考虑，在强调克服主观主义，追求实事求是作风的今天的中国，其实对主张踏实稳健“格物致知”的朱子学有好感是理所当然的。历史研究最终不免带有一些现代立场，主观唯心论的大头目王阳明是残暴地、有时甚至是卑鄙地镇压了英勇的农民起义的“汉奸刽子手”。相对而言，像顾炎武、王船山那样热烈的爱国者、民族主义者，都是彻底反陆王，而非常接近朱子学的。我坦率地承认这些事实。但暂且不说曾国藩是朱子学信奉者，同样亦是“汉奸”“刽子手”；清朝初期所谓的理学名臣们、明末清初之际为了爱国主义民族主义而献身的人士中的那些朱子学者、或者是陆王学者们，那些堪称极端主观唯心论者的佛教徒之间以及草莽之间都存在着的大量的烈士。我想反问的是，朱子学的“格物致知”在思想史上是否就是今天所谓的“实事求是”？对此也暂且不论。和顾炎武等的评价有关的不能不加以考虑的是这个问题：对像顾炎武那样在解放前的思想史研究中大体上是当作反动思想家加以否定评价的人而重新加以积极评价的原因，与其说他是实事求是客观作风的开山祖师而得到好感，还不如说是根据毛泽东所谓的主要矛盾、次要矛盾的理论，因为当时的主要矛盾从阶级斗争转移到了民族斗争，也就是说和爱国主义、民族主义不无关联。理论和评价的背景里，必须同时有着阶级解放和民族解放立场，然而此时对后者必须倾尽全力之中国革命的独特实际情况（包括朝鲜战争），起了决定性作用。诚然，毛泽东的这个理论不知在别的领域如何，在历史研究领域，特别是历史人物评价的领域里，实际上取得了卓越的成绩。对顾炎武、王船山的评价就是一个典型。然而我的疑问似乎也从此起源。在思考明清交替时期，或许是更长的时期，譬如宋以后或明中期以后到辛亥革命或者鸦片战争的一段时期，

也可称之为近世或近代的时期,贯穿着的基本矛盾是什么,是民族矛盾还是阶级矛盾?这个问题和主要、次要矛盾转移的规律性之类的理论问题也有关,总之在历史上,将一个时期区分为“时代”时,在其固有构造中必须要有一个贯穿始终的基本矛盾存在,这应该是所谓马克思主义史学的根本命题。如果要追究这个贯穿始终的基本矛盾的阶级性——即使是民族问题凸显的近世或近代问题,在马克思主义理论那里阶级问题也更重要一些——那么我认为在中国思想史上对客观唯心论和主观唯心论的评价就有再检讨的必要了。不管如何区分上限下限,我想在思想史领域,这一时代的阶级矛盾也可以在名教秩序的思想和反名教的思想之间的斗争形态中去寻求,而我认为,那些反抗思想基本上都是反(或者非)朱子学的系统(但如果相反的话就不一定了),其中最坚决勇敢的,实际上就是主观唯心论的系统。最明显的例子,只要举出阳明学左派和谭嗣同来就够了。然而也可以说,即使是王阳明的主观唯心论之类,在本质上也和朱子学同样属于名教一方的思想,它们对朱子学的反抗,只是同一立场上的争夺主导权的斗争而已,而且其名教立场也许更强烈(确实是真的)一些;[7]而刚才我们已经说过,也存在认为阳明学左派以及谭嗣同是唯物论的见解。关于这一问题以后我们在本文中再作详细检讨,现在只是想要表明,上述那样的见解都缺乏历史的观点和冷静的考察。比起主观唯心论来说客观唯心论更什么什么,比起客观唯心论来说唯物论更什么什么之类的递增式的对思想价值的排列,今天在马克思主义那里也是值得怀疑的东西吧。但是再进一步,不分时间和空间把一个东西一律地当作真理是否妥当呢?反抗性的革命思想家只能是唯物论者,或者从主观唯心论那里产生不出反抗性的革命思想,这样说才是主观主义的思考惰性在作怪嘛!

本文企图从上述立场出发,构筑中国近世主观唯心论史的基本概要。其纲领大致如下:

近世所谓“主观唯心论”者,可说在程明道的仁说那里已经奠定了基本框架,只是“心即理”这一点还没有明确。将之补充完善的是谢上蔡和陆象山,这是第一阶段。我认为,如果把从明道到象山的系列当作一个思想体系来考察的话,可称之为主观唯心论,其中包括了后来的主观唯心论

的所有特征。最显著的特征是:一、万物一体之仁;二、心即理;二者像椭圆的两个中心。如果再要加上一点的话,三、不分理气体用的“道”概念,成为这个椭圆的地盘。再加上第一条线,四、生生(并非此派独有,但在此派具有独特的意义);五、动之性格。而第二条线,则是六、所谓“自上而来的方法”。第一和第二点,本来在明道那里是中国近世主观唯心论的一个圆,分离成了两个契机。中国近世的主观唯心论作为其典型的形式,我认为具有这六种基本性格。而后的历史,就是以它们为内容的主观唯心论和客观唯心论抗争的历史,也即是和象山同一时期成立的、以后建立了社会性权威的朱子学,或者是和朱子学一体化了的名教抗争的历史。阳明—阳明学左派以及谭嗣同是他们的代表。其中,阳明—阳明学左派为一个时期,谭为另外一个时期(被极端化了的、企图超越传统主观唯心论界限的最后一个时期)。也就是说,我想把主观唯心论的历史分为这三个时期来加以概括阐述。而且主要以这个系统特有的仁说,也即“万物一体之仁”为中心来展开论述。主观唯心论具有的历史性积极意义,也将在这一过程中加以论证,同时也想论述一下我这几年来的一个观点,即通过对明末和清末作思想史上的抽象考察,考察它们具有的直接连续性,这种连续性有时甚至是一种发展或激化。

本文是以去年(1956 年)前期给京都大学东洋史的学生们上课的讲稿,以及前年 9 月在新史学研究会上对以谭嗣同为唯物论者的李泽厚撰《谭嗣同的哲学思想和社会政治观点》(《新建设》1955 年 · 七)一文提出批评时所写稿件为基础修改而成的。关于明末思想和清末思想的比较,主要是将后者所论述的项目再现而成。其后,在读朱谦之《李贽——十六世纪中国反封建思想的先驱者》时,对朱谦之经常提到《仁学》颇有共鸣,希望读者们参考。关于朱谦之的著作,我在《东洋史研究》(十五卷二)上撰有书评(编者注①:收入本书),对本文的构想已有明确的论述。在讲课时,对宋学成立史我详细地讲了一些自己的观点,本稿将之割爱。

---

① 邓注:“编者注”为本书的编辑者狭间等人的注。“邓注”为译者邓红的注。相信阅读本书的人大都对中国思想史和日本汉学有着一定的造诣,所以邓注尽量从简。岛田的原注则放在每一篇文章的末尾。

由于有对旧著进行补订之动机的限制，对旧著论述过的东西尽量省略，有时反而使得我的笔停滞不前，所以对时代和社会背景，以及每个时期中的“客观唯心论”的对比也基本上没有阐述。作为一篇论文由于篇幅所限，有许多不备的、片面的、不清楚的地方，还望谅解。换之，我想大量引用原文，也许能起到一种教科书的作用。读者们从中也许会发现许多新的问题吧！

一、程明道·谢上蔡·陆象山

程明道思想的基调，在于《易》所说“天地之大德曰生”、“生生之谓易”的“生”或者是“生生”的立场（其中包括还没有分化的生命、生产两个意思）。《易》还说：“天地细缊，万物化醇。”

也就是说，天地阴阳之气时时刻刻都在细缊、集散和结合着，生生万物而不已。造化、造物、天地之化等便是表示这一点的语言，“道”之所以为“道”也只能因此细缊、生生而得名。当然，“生”的立场并非明道才有的。不管是“唯物论”、“客观唯心论”还是“主观唯心论”，不管有意识或无意识，只要是儒家都毫无例外地以之为前提；而道家（或道教）也明显是以此生生为基础的。所以从广义上讲，其也可以说是中国固有思想和世界观的共通前提。只是在明道那里，生生表现得特别显著而已。譬如明道家书斋的庭院里，杂草茂盛覆砌，有人劝他刈割时，明道回答说：“不可，欲常见造物之生意。”[8]每当看到这句话时，我们就觉得可以将“生”或“生生”的立场作为明道的特征。“万物皆有春意”，“万物之生意最可观”，“观天地之生物气象”，[9]都可认为是他的基本态度和思想前提。

明道的思想中“生”的立场特别显著，显然有他的理由。刚才我们已经说过，“生”是儒家思想以及中国固有思想的普遍基调，然明道却从“生”的立场推论出了“万物一体”之独特见解。说是推断出来的可能有些过分。万物一体在明道那里，与其说是理论思辨的结果，还不如说是明确的直观。对明道而言，“生生”和“万物一体”是合二为一的同时性直观。但如果从逻辑关联而言，还是推论出来的；而推论出来的“万物一

体”之观点,反之也强调生的立场。那么,何谓“万物一体”呢?

为了叙述上的方便,首先我们想声明的是,“万物一体”的见解并不一定是明道最初提出来的。早在六朝时,佛家鸠摩罗什的高足、当时对般若空观最为理解的僧肇便说过:“天地与我同根,万物与我同在。”[10]再往上溯,庄子在他的《齐物论》里提出了“天地与我并生,万物与我为一”[11]之著名命题,说:“夫天下莫大于秋豪之末,而泰山为小;莫寿于殇子,而彭祖为夭。天地与我并生,而万物与我为一。”僧肇认为:玄道(之体得)(结果)在妙悟,妙悟和真理本身为一体。和真理一体则有无(之对立)消除是同样的,如认为有无同,则会马上消除我和彼的差别。于此天地与我同根,万物与我一体……①也就是说,在庄子或僧肇那里,所谓万物一体,是站在排斥大小、寿夭(时间的大小)、有无之处的知识上和逻辑上的命题,[12]而僧肇基本上继承了庄子之说。所以可以说明道对诸家都有着一些继承,以诸家为例,或可以预料到明道万物一体的性格吧。有充分理由认为,明道从僧肇、特别是庄子那里得到了一些启发。然即使如此,也不能认为他的万物一体和庄子的具有相同性格。明道所说的万物一体,是万物一体之“仁”,其根本动机当然不在于对涅槃的追求,或者是“休乎天钧”“达观两行”(《齐物论》)。庄子的万物一体和明道的万物一体之间,共通的可能只是名辞相同吧。明道的万物一体出自于“生”的立场。

如前所述,天地之德为生,天地生生之谓道,一切的存在及其价值都来源于此。万物以天地为父母而生,所有生于天地的东西都继承天地生生之性格。万物以及和万物相区别的人,在这一点上也没有任何差别。“性善”一语,首先可作这种解释。[13]明道说:“天地生物,各无不足之理。”(《遗书》一)又说:“生别一时生,皆完此理。”(《遗书》二上)[14]恐怕就是这个意思。“性者生之谓”,如是则为“善”。“生者谓性”是告子的主张,早在孟子那里便被当作异端邪说而加以驳斥过,尔后又在朱子那里

---

① 邓注:此文未表明出处,似为僧肇《涅槃无名论》的下面这一节的翻译:"妙悟即见道也。妙悟存于即真。知即俗是真是。谓妙悟也。即真则有无齐观。既知即俗即真。即有无齐一同实相也。齐观即彼已莫二。既能齐观。则此彼何别。已是此也。所以天地与我同根。同一道根也。万物与我一体。同一道体也。"

受到激烈的批判。朱子认为,生为形而下之气,性为形而上之理,然告子将之混同,此说只注重于人和物(物不单指物质物件,如人物那样也可指人。总之人[或自己]以外皆物)共通的知觉运动之蠢然的东西,忽视了人固有的仁义礼智之粹然的东西,这确实是真知灼见。[15]当然这个命题不能无限地扩张,将人性、马性或牛性也看成是无差别同一的,而承认这个命题,绝非否认宇宙间人具有的独特地位。总之人在天地之间,具有独特的地位和使命。本来,人和物同样生于天地,指两者同样从天地的细组,也即气的自我运动过程产生出来,人和万物都只是气的不同形式和程度的凝集或结合形态。[16]不管气是瓦斯般的空气状态,还是原子式的存在,总之是物质。然而从物质这个语言绝不能想像是"banal"(平凡的)东西,其本来具有"灵"性,或者是悟性,具有不可预测而精妙自在的作用或性能,也可称作"神"吧。人之"心"和"鬼神",都可说是气的这个灵性的两个极致。于是,作为气之凝集或结合之万物也具有灵,而不能单只认为人才具有灵。[17]只是物由气中的昏然之物凝集而成,而人由特别优良的气凝集而出现,所以比其他万物之灵更灵,经典所谓"人者万物之灵也"。人比万物具有优秀而独特的能力,具有良知良能。总之必须承认人的这个优越的地位。"人受天地之中而生"。作为和上天、下地并列的"中"而立的只有人。如果人不存在的话,就见不到天地之理法了。[18]人是所谓天地的自觉点。于是,只有人才能赞天地之化育。然即使如此也不可忘记,人的优越地位不能遮盖人和万物同根源,和万物同生之性。同样,对"天地之生意"是贯穿人和物的这个事实也不能忽视。如此两方面的事实才是"万物一体"真正的意义,孔子教导的"仁",终究也是立足于这一事实的。明道经常强调仁和天地万物一体。当然,只要是根据于生意讲万物一体,这个万物也明显地意识到具体的草木鸟兽,其和仁相结合时,其核心之处万物也可说意味着万民。即使此时,也必须注意到,"万物一体"或"万物一体之仁"最终也包含着上述宇宙性、哲学性意义在内。[19]语录里对"观鸡雏"仅三字的一条作了"此可观仁"四字的注,[20]而"切脉可以体仁"的话,[21]都是对此意的含蓄表现。所谓仁,指天地生生之德,同样,天地的生意将自己和万物贯通,也即万物一体。明道的万物

一体和庄子、僧肇不能不说具有决定性的区别。庄子、僧肇的万物一体不是驱动人的责任和行动，而是退而瞑想或谛念。儒家的态度并非如此。所谓仁者以天地为体，万物为四肢百体（手足以及身体的诸部分），“夫人岂有视四肢百体而不爱者哉？”[22]医书将四肢痿痹的症状称作“不仁”，表达得太妙了。为什么呢？因为尽管是自己四肢的痛痒，却不能感受到自己的痛痒，和自己的心似乎完全没有关系。和自己是一体的，但对此痛痒又似乎是风马牛不相及，此不是“不仁”又是什么呢？所谓不仁，即“气不贯”，意味着断绝了生的连带感，而对此事没有自觉。对本来是自己自身的万物，对其痛痒作为自己的痛痒去感觉，再去恢复其生意，即是仁。所谓万物一体之仁是和无感觉是恰恰相反的。

既然明道的万物一体之仁如此，[23]为了知道它的内含，必须知晓从中派生出来的两个思想。一是谢上蔡所谓的“知觉说”，二是张横渠的《西铭》。谢上蔡说：“心者何也？仁是已。仁者何也？活者为仁，死者为不仁。今人身体麻痹不知痛痒谓之不仁，桃杏之核可种而生者谓之仁，言有生之意。推此，仁可见矣。”[24]也即“有知觉知痛痒为仁”，明显是来自于明道。当然，上察所说，世人说仁之拘泥于爱，“今人唱一喏，不从心中流出，便是不识痛痒”之类，已经超出了明道所谓万物一体的同胞爱或者是恻隐之心之思，变成了一般道德之意。后来阳明也喜欢引用的“如好好色，如恶恶臭”，都意味着要将道德深入到身体感觉中去。这里所说的知觉，可以说并非只是“人的运动作为”，以及单和理相区别的“血气”。[25]于是朱子才故意地反复地对之进行这样的解释，以攻击知觉说。朱子从伊川所说“爱者情，仁者性，不以爱直为仁”的严格区分体用的立场出发，建立了仁是“心之德，爱之理”的命题。也即从朱子学客观唯心论的立场出发，仁始终是理，是性。仁不是直接性的，而是“形而上”的东西，作为直接性的情和知觉血气也应该不断地由此来规制。明道对万物一体说采取了直接性、肯定性的立场，从那以后这成为主观唯心论的传统，上蔡只不过加以了强调而已。受到朱子的攻击也是理所当然的了。

另一方面，明道认为是“孟子以来无此文”而加以赞赏的张横渠的《西铭》，可说是万物一体之仁的纲领式宣言。它对人们对上述理论抱有

的某种不自觉的意象，给予了极大的冲击。《西铭》曰：

乾称父，坤称母；予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。民，吾同胞；物，吾与也。

大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以长其长；慈孤弱，所以幼其幼；圣，其合德；贤，其秀也。凡天下疲癃、残疾、茕独、鳏寡，皆吾兄弟之颠连而无告者也。

人们从中也许只能看到典型的父长主义、最多是家父长制式的温情主义而已。这是必然的，不可否认。然在另一方面，早在当时就有人怀疑《西铭》和墨子的兼爱相同，[26]在今天也有人认为这是鼓吹“平等地爱所有的人”之所谓“封建时代范围内的平等博爱思想”。而对如此“爱即兼爱”[27]作“进步性”评价的学者也大有人在，[28]我对这一评价非常赞成。但还是要指出，针对明道的主观唯心论，也有着认为张横渠是中国最杰出的唯物论哲学家这样一厢情愿的评价。

明道除了弟子们时而记载的一些论学的语录、诗和杂文以外别无著书。其思想作品中最有名的，是给张横渠的论“性”的书简，所谓“定性书”，以及语录中的《识仁篇》。为了了解明道仁说的深刻含义，以下想对《识仁篇》作忠实的解说。只是在分段上，第一段和第三段，第二段和第四段内容有着联系，所以以下一并加以论述。其全文如下：

学者须先识仁。仁者，浑然与物同体，义、礼、智、信皆仁也。（第一段）识得此理，以诚敬存之而已，不须防检，不须穷索。若心懈，则有防；心苟不懈，何防之有！理有未得，故须穷索；存久自明，安待穷索！（第二段）此道与物无对，“大”不足以明之。天地之用，皆我之用。孟子言“万物皆备于我”，须“反身而诚”，乃为大乐。若反身未诚，则犹是二物有对，以己合彼，终未有之，又安得乐！（第三段）《订顽》意思，（横渠《西铭》，旧名《订顽》。）乃备言此体，以此意存之，更有何事。“必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长”，未尝致纤毫之力，此其存之之

道。若存得，便合有得。（第四段）盖良知良能，元不丧失。以昔日习心未除，却须存习此心，久则可夺旧习。此理至约，唯患不能守。既能体之而乐，亦不患不能守也。（第五段）（《遗书》二）

一、明道首先指出了学问的根本意义，认为学者们的首要任务是知晓“仁”为何物，对此应铭记在心而不忘。“仁”不用说是浑然物我一体之谓，明道还提出，仁、义、礼、智、信五常最终也归结到一个“仁”字。这对明道来说是当然的归结，也是值得注目的提倡。因为“义礼智信皆仁也”这样的命题，不管有没有先声，在伊川、朱子的哲学那里是客观唯心论，在明道这里却变成了主观唯心论，已经涉及到了它们之间根本性格的不同；而先为伊川继承，后来在朱子那里得到淋漓尽致的发挥的“错综周偏”之妙，恐怕是构成它那庞大的哲学体系骨骼部分的一个直接契机。作为为人的根本德目，仁、义、礼、智、信是儒教的传统，然而由此将义礼智信四者和仁并列同格的看法并不正确。四者和仁之间有着层次上的不同。仁是根本之德，义、礼、智、信是其限定，或者次要的展开，借用朱子的话，则只能是义为仁之义，礼为仁之礼，智为仁之智，信为仁之信。也可认为，仁最深刻的含义，在于是天地生生之德，所谓“元”：“元者众善之长”、“大哉乾元，万物资始”（《易》乾卦）。仁就是天地之道。天地以生万物为“心”。[29]以天地之心为心，或者是让以本来是天地之心的自己之心在本来之相发生作用，这就是所谓“万物一体之仁”。即使是以天地之化为体，也不免于缓。[30]其还没有摆脱对待的立场。二者相对，不是以他方为体，而只是天地之化，天地本身，如此人（心）的存在方式、活动方式即是仁。没有自他对立，没有古今对立，[31]仁之道是绝对的。以“大”这个形容词也形容不了。在仁的体现者那里，天地之用皆我之用。孟子所谓“万物皆备于我。反身而诚，乐莫大焉”，就是对仁的体现者的这种境界的表现。学问者的最高境界为“乐”。在儒教那里不存在赞美苦恼的东西。“道”是生道，万物皆有春意。乐道必须是人间最高至上的境地。乐在何处？在超越对立而获得绝对之处。在二者相恃的世界里，试图以己去合彼（道）最终不可得，此处没有乐那样的道理。明道如此这般地叙述

了学者的整个历程。这里所说的“仁”,和刚才论述时的口气不同,也许有人会感到吃惊。但是明道的仁说在如此“动”的迫切性以外,还有另外的一面,使用像“春风”、“一团和气”那样的语气来讲解。回头再来看,鸡雏观仁,脉博体认仁,其实也是讲的这样的“乐”吧。而且这方面更显著一些,所以必须注意到这些都是明道作为“气象”而极力渲染的东西。

尽管和《识仁篇》的注释之主题有些脱节,但为了深刻理解明道所说的这个两面性,还必须讲一下有关动静的问题。只要万物一体说以“生生”、“生意”为根据,就必须想像到具有“动”之本质性格。伊川所说的“(先儒)皆以至静见天地之心,盖不知动之端为天地之心”(《易传·复卦》),这有名的话对明道来说反而更加合适吧。楠本正继博士①也以“生命的、流动的”之语为明道思想的特征,[32]认为“人心必须常活。如此则周流无穷,一隅不滞”,人是活物。为什么会像槁木死灰一样?活生生的,则当然会有动作有思虑。[33]我想,使用活泼泼、鸢飞鱼跃一类的语言恐怕亦是从明道开始的吧!当然这里的根本态度还是“万物静观皆自得”(明道诗),没有突破宋学一般的“主静”倾向。相反,明道是以生生之动充实张紧其内容,由此来提高静的意义。宋学的主静可说是源于周濂溪的“无欲故静”,但明道给予了它积极的、力学上的内容,使其意义得到飞跃般的深化。在明道那里,静和动在于幸福的调和之中。如依照我们将要展开的主题而言,则是万物一体之生生还没有显现出将要突破其框架的兆头。尽管如此,如果忽视万物一体说之动的性格及其紧切性,便把握不住其思想史的内容。

二、然而更重要的是从《识仁篇》那里看到的方法论。已经认识到了仁者万物一体,然为了维持仁,必须怎样去作呢?明道说:“诚敬存之而已,不须防检,不须穷索。”即要维持仁,并不需要否定性警戒和知识性

① 邓注:楠本正继(1896-1973年),日本著名宋明思想史专家,九州大学文学部中国哲学史讲座首任教授,门下冈田武彦、荒木见悟等著名学者辈出。著有《宋明时代儒学思想之研究》(广池学园出版昭和37年版)、《楠本正继先生中国哲学研究》(国士馆大学附属图书馆昭和50年版)。可参见《楠本正继博士的宋明儒学思想研究》一文,柴田笃撰,台湾东亚文明研究学刊,2005,12。

分析，以及（书本式的）研究，只有诚和敬才是其方法。什么叫“诚”呢？诚历来和“实”连称，被当作天地之道。天地之道即为诚，也即实，怎么说呢？譬如从通常的例子来看，春去夏来、夏去秋来、春夏生长、秋冬凋落之类的四时循环，天地之道无意图无作为，这和天地生物之心并不矛盾，而且自然和道（法则）相合，在这里，事实即是法则和价值，这就是实、诚。“诚者天之道也。诚之者，人之道也”（《中庸》）。所谓人之诚，是在人那里发现天地之实理，而且是指意志和作为还未发动之处。所谓敬，伊川将之定义为“主一无适”，说的是敬畏，对法则式的东西（道）的敬畏之念（或者是以敬畏之念集中于心）。[34]所谓根据诚敬而存仁，便是如张横渠的《西铭》提出的具体纲领那样，对天地生生万物一体之仁不抱任何期待、不要任何作为，最终不抛弃关心，也即不加丝毫的外力，只根据其固有之力，或者是保持固有之力而持续下去。只有诚敬才能使之成为可能。“仁”如此根源地具体地存在的话，不管发生什么事，有自觉意识的人之能事也就在于此。

那么，在人那里还需不需要所谓否定的方法，即对恶的警戒，所谓防过，或者是对天地理法作分析性的理论研究呢？如前所述，明道认为没有必要。到了这里，在诚敬这一点上维系着的和朱子学的联系也被切断了，或者甚至可以说是相对抗了。首先从对恶的防检来看，恶真的是根源性的，最终都是和善相对抗的东西吗？试看天地覆载万物之壮景：天不恶而不覆，地不恶而无不载，天地对善恶绝不拣别。[35]在说“生生之谓易”时，易即是变易之谓，变化多样，即是天地之道。如“天地䌷缊万物化醇”那样的阴阳变化，宇宙充满着的阴气和阳气，䌷缊而互混，相互纠缠，或升或降，或柔或刚，一瞬不止，运动不停。在这一过程中产生出各种各样的万物，犹如一副磨子，其上下不齐的牙齿旋转不停，放出千差万变的谷粉粒子来。其间，产生出来的万物接受天地生生之心，于是各自便有了生意，这一过程决非单纯的机械过程，总之是“物之不齐物之情也”（《孟子》），必须承认多样性才是世界的真相。[36]所谓“道”或者是“天理”（后面再阐述），最先便是指的这样的宇宙过程。以此来看明道的全部思想，看不到伊川、朱子所说的使阴阳（气）和阴阳

所以然的“理”的分立。不管是还未曾有，或者本来就没有，总之天地万物，并非“独”，必定有“对”。有阴则有阳，有善则有恶是理之当然。[37]“善恶皆天理”，恶决非和善相对抗的本来之恶，或者为过，或者是来不及命名的东西，杨墨异端邪说之类大都是这样的东西。[38]于是，人事的原理终究不是否定而是肯定，不是恶不仁而是好仁。[39]好仁存仁守仁之处，便有道德原理。用中国哲学用语而言，可归结为道德的“扩充”吧！人之恶即脱离中庸，完全产生于心之懈怠。然而，诚敬而存仁带来了心之充实，不至于产生懈怠，于是可说防检的比重非常轻。安田二郎在论述“阳明学的性格”时认为，针对从现实出发即自下而上至理想的踏实修为的朱子学方法，“阳明学的性格”是反之从理想出发，即从理想已经到达之境界出发那样的居高临下的方法，也可名作“自上而下”，而现在我们提到的明道的方法，就是一个典型。

对于下面的“不须穷索”，便不需要多费口舌解说了。所谓穷索，就是分析研究，这当然也是针对经典叙述而言。万物万事之理已经被古来圣人把握穷尽，无不记载于经典，此为儒教原则，即使是明道也并没有说过儒教经典研究是完全不必要的，其只是对存仁的修补强化工作而已。[40]仁与其说是根据记载的分析性知识，还不如说是直接从对天地万物生意的共感之处体认而来的。书本上的或分析研究，都只是后来之物。在存仁之处，都在原理上获得了所以之理，即使还有一些具体的理不太清楚，终究有明白的时候。天地没有急迫的气象，学问者要“似天地之气象”。于是可以说“穷索”也不是什么紧急课题。

三、明道如此这般地解说了仁和仁的方法，最后提出了“良知良能”。良知指不虑而知，良能指不学而能，这些功能同样都是人从天禀受的东西，是“本来不可能丧失”的。[41]良知良能在明道的思想体系里占据了什么样的地位还不太明了，但在讲不须防检、不须穷索、以诚敬存仁时，最能具体地保证其可能性的，大概就是良知良能了。“以昔日习心未除，却须存习此心，久则可夺旧习”。此心即指良知良能。现在以诚敬存仁被放在了维持良知良能之处，只要良知良能存在，自己终究会克服古之习心的，再次表明了乐观主义。众所周知，直到王阳明那里，良知（良能）才

作为系统性原理而出现,但在明道的仁说在此已经有所论述,且值得关注的,是其和阳明一样都是用含蓄的方式来论述的。总之,仁本来是直截简明之道,问题只是在于如何去对之加以维持,在于如何去体而乐之,与此就可存仁,这是明道《识仁篇》的结论。

如此性格的思想和朱子学必然是对立的,单从方法上看也一目了然。朱子以对伊川同样尊敬的态度对待明道,事事必引程先生之语,然对《识仁篇》却说:虽然说得非常美妙,但只是说得太广,初学者恐难入,恐怕人们不能理解,产生误解,而没有收入《近思录》;[42]他关于"仁"提出自家说法时,经常提到"生意"、"天地生物之心"等等,却很少引用"万物一体,与物同体"。朱子有意识地提防万物一体说。[43]朱子提防万物一体说的哪些地方呢?他对万物一体说,以及伴随而来的上蔡的知觉说,进行了如下批判:[44]物我一体说,表现了仁无所爱之处,然仁不能表示"体"。主张漠然一体,则会使人含胡昏缓、无警切之功,无差别地混同自他之别,产生认物为己的弊病。而知觉说使人张皇迫切、无沉潜之风格,产生认欲为理之弊害。这些都是错误的说法,其中知觉说和圣门的"乐山""能守"之气象最不相似。

认物为己、认欲为理之"弊害"真的没有出现吗?这就需要在下面的第二章讨论诸贤的论述。

上面我们简单地论述了程明道的万物一体之仁说的梗概。在这里,我们看到了所谓主观唯心论的大纲似的东西:万物一体之仁、生的立场、动的性格、分别理气体用意义上的"道"、自上而来的方法等等,但只有一样也即最大众化的"心即理"还未明确露面。当然,只是还没有"心即理"那样的表现方式而已,其宗旨可说已经充分存在着了。本来,说存在"自上而来的方法",便多少带有些"心即理"式的原理在里面。[45]例如前面解说过的《识仁篇》末尾关于良知良能那样的论述,将全篇的前后文联系起来,便明显可以看到其中有"心即理"的意思,而《语录》别条在解说"因心知天"时则说:"尝喻以心知天,犹居京师往长安,但知出西门便可到长安。此犹是言作两处。若要诚实,只在京师,便是到长安,更不可别求长安。只心便是天,尽之便知性,知性便知天,一作性便是天。当处便认取,更不可外求。"[46]可认为是最明白地表现了"心即理"的宗旨。因而说没

有看到“心即理”的思想是言之过分了,只是必须承认还没有后来象山、阳明那样明确吧。明道的立足点终究在于“仁”上,所以这样做也是理所当然的。

关于这一点,可思量一下明道所说的那“吾学虽有所受,天理二字却是自家体贴出来的”[47]有名的话。这句话是自古以来把明道算进和伊川、朱子同一“理”之立场时最有力的根据。然而这里的天理,和伊川、朱子一样,是针对气、恶和人欲而言的吗?诚然,他时而也将天理和人欲对立起来,[48]然这本来在《礼记》里已经是对立使用的,在阳明那里,天理和人欲也同样是对立的,随着道德意识的尖锐化而必然凸显出来,但他在另一方面却又反复地说:“事有善恶,皆天理也。”“天下善恶皆天理。”“天理云者,这一个道理,更有甚穷已?不为尧存,不为桀亡。”“(《易》言)‘鼓万物而不与圣人同忧’,天理鼓动万物如此。”[49]在今天的中国,不区分明道和伊川,通称“二程”都是以“理为第一性”的客观唯心论,当然是沿袭了中国哲学的传统,但可说决非得当。明道的立场应该说还是主观唯心论。他的独特之处,在认为天理决非只是善,而是指对善恶并包“无独必有对”的体认,这也和他的“道”概念是融合成一体的。随后,天理概念朝着两个方向分道扬镳:一个是“性即理”,一个是“心即理”。如果说伊川转向了“性即理”的话,向“心即理”方向展开的第一步是谢上蔡迈出的。下面的话明确表示了这一点:[50]

学者且须是穷理。物物皆有理。穷理则能知人之所为,知天之所为,则与天为一。与天为一,无往而非理也。穷理则是寻个是处,有我不能穷理。人谁识真我?何者为我?理便是我。

又说:

天,理也,人亦理也。循理则与天为一。与天为一,我非我也,理也;理非理也,天也。

还说：

> 穷理之至，自然不勉而中，不思而得，从容中道。曰："理必物物而穷之乎?"曰："必穷其大者。理一而已，一处理穷，触处皆通。恕，其穷理之本与!"

"恕"当然是推己及人，"穷其大者"则是后来陆象山经常挂在嘴边的孟子的"先立其大"，备于自己心之理，或者穷尽理本身的心才是穷理的根本义。我们可以在此看到理才是我之主张，以及"一处理穷，触处皆通"，看到这是明道的"天理说"应该到达的一个成果。后来在阳明派那里看到的，理(或心)和礼分裂之类的先驱性语言，在上蔡那里出现，决非偶然。碰见视听言行合于理、而不合于礼的场合该怎么办呢? 上蔡对于这个问题的回答是：言行固可以礼，视听有何礼文? 以斯视，以斯听，则自合理。合理则合礼文，循理则复礼也。[51]这样的问答基本上是古典式的。

"心即理"在明道那里还未明确，到了上蔡开始有些清晰起来，而在陆象山那里得到了最明确的表现：[52]"'大人者不失其赤子之心'。四端者，即此心也；天之所以与我者，即此心也。人皆有是心，心皆具是理，心即理也。""盖心，一心也；理，一理也。至当归一，精义无二。此心此理实不容有二。故夫子曰：'吾道一以贯之。'……(孟子)曰：'道二，仁与不仁而已矣。'如是则为仁，反是则为不仁。仁即此心也，此理也。"(《象山集》)象山虽然基本上没有说过"万物一体之仁"、"生生"之类，然我认为其本身含有"心即理"说之源"万物一体之仁"思想，并从此发展而去。当然，古来众多学者都认为，陆象山思想来自于明道、上蔡，所以这不是什么新的说法。然而相对从明道而来的说法，我更想强调的是将之限定于来自明道的"万物一体之仁"，因为明道的思想一言以弊之，就是"万物一体之仁"，我想强调这一渊源。要对从明道到象山的形成过程加以严密的实证虽然有些困难，但从思想的潮流来看，完全可以说象山的"心即理"是明道"仁说"的一个发展形态。可将象山经常说"宇宙"，其高足杨慈湖说"己易"一事联系起来考察。[53]特别值得关注的是，在象山那里，天理人

欲是密不可分的东西，这明显和上蔡不一样，而比明道的“善恶皆天理”说更加彻底：

> 天理人欲之言，亦不是至论。若天是理，人是欲，则天人不同矣。此其原盖出于老氏。《乐记》曰：“人生而静，天之性也；感物而动，性之欲也。物至知之，而后好恶形焉。不能反躬，天理灭矣。”天理人欲之言盖出于此。《乐记》之言亦根于老氏，且如专言静是天性，则动独不是天性耶？《书》云：“人心唯危，道心唯微。”解者多指人心为人欲，道心为天理，此说非是。心一也，人安有二心？……《庄子》云：“眇乎小哉，以属诸人；敖乎大哉，独游于天。”又曰：“天道之于人道也相远矣。”是分明裂天人而为二也。[54]

象山的“心即理”主张，无疑和他的“道”概念互为表里。他在围绕周濂溪的太极图说和朱子进行论争时，坚定地拒绝了朱子的“道”概念。朱、陆立论的根据都在于《系辞传》的“形而上者谓之道，形而下者谓之器”以及“一阴一阳之谓道”。而朱子认为，后一句和前一句有矛盾。阴阳为气，气是形而下的，也即器。与此反之，道是形而上的，所以不能说阴阳等于道。《系辞传》是说的一阴一阳，没有写成阴阳，可说就是这个意义的表现。阴阳不是道，而在阴阳背后的东西，成为阴阳的根据的东西，“一阴一阳之所以”的东西才是道。道是无而有的东西。不然，则阴阳只能成为形而上，又该在何处去求得形而下的东西呢？

象山固执于根据《系辞传》的字义作解释。他认为，“《易》之‘道’，一阴一阳而已”，因而在象山那里，阴阳直接就是形而上的。也即气之存在最终是作为“第一性”的前提，其为形而上者。而朱子则在理论上将它们分开，针对阴阳（气）而想要建立起道（理）来，相反，象山始终不承认它们的分离，认为道即是气之道，换而言之，则是理者气之理（阳明）。“《易》之为道，一阴一阳而已，先后、始终、动静、晦明、上下、进退……何适而非一阴一阳哉”，[55]说的恐怕就是这个意思。这似乎是非常奇妙的结果。以气为第一性，以理为气之理，就应该是“唯物论”。然其又和唯

心论中的唯心论之心学的根本立场是同一的,这一点到了阳明学才逐渐地明确起来。现在我只是想指出其端绪而已。

附记:众所周知,《二程遗书》的话语中,有许多不能分辨到底是明道还是伊川说的。严格地说,现在一般的说法,只是从《二程遗书》看到的思想中抽象出两种具有对照性倾向的东西,把一方说成是明道的,而把另一方说成是伊川的而已。但我认为这样做没什么不好。平凡社出版的《世界历史事典》里有我撰写的关于明道哲学的解说(第十三册《程颢》之项),甚为混乱。但在改订版(学生版)中已经面目一新了。

二、王阳明、阳明学派以及清末的谭嗣同

具有前面所述的六大特征,作为主观唯心论的典型而出现的,是王阳明的哲学。其中,关于"心即理"——阳明晚年提倡的"良知",只不过是"心即理"的别称而已,已经没有赘述的必要了。而且,"心即理"或良知的方法就是所谓"自上而下"的方法,两者是定理和系的关系,所以对此也不作特别的解说。现在我们想对阳明的万物一体、生(生生)、动、理气不分等四个方面作一些考察。关于心即理,有一点值得注意的,是阳明经常声称"心即理"是对陆象山的复兴。诚然,阳明故乡浙东地区很早就盛行陆学,或许他最初受到了其影响吧。然这也只是一种推测而已。从他的传记来看,阳明和当时普通的士大夫子弟同样,是从朱子学徒出发的,在途中遇到了难关,有了所谓"龙场大悟",才克服了朱子学,建立了自己的立场。也就是说,阳明的"心即理",作为哲学史上的一大奇观,从结果上看称为陆学的复兴也没有什么不当,然首先应该理解成朱子学本身的内在发展、对自我的否定以及向其反面的转化等。综合二者也可以说:在陆象山那里只是暗示性主张的"心即理"之主观唯心论,通过它的对立面朱子学而得到自我清算,得到了完整的自我发展。我称阳明学为典型的主观唯心论时,其实就含有这样含蓄的意图在内。

众所周知,阳明在朱子学那里碰壁,从而对之产生怀疑的理由,在于

格物说，也即在对《大学》格物致知的朱子的解释那里，陷入了僵局。朱子的格物说认为，外在的事事物物都有定理，穷格物理即是学问的关键。阳明在此无论如何也得不到满足，不堪于心和理分为二，于是有了龙场的转折。"始知圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者，误也"，所谓阳明学就此成立。据说在其学派中，他时常为刚入门者讲解《大学》的大意。这里的《大学》，指所谓古本《大学》，并非当时通行的朱子补订本（也即章句本）。抛弃了朱子格物说后，阳明在教科书上也否定朱子的补订，例如所谓正错简、补格物之传等，提倡使用《礼记》的《大学篇》。提倡古本《大学》，对那个所谓三纲领之一的"亲民"不读"新民"，直接读成"亲民"，而且根据正确的教科书《大学》整体上的解释，断定"敬"概念是画蛇添足等，[56]都是值得关注之点，对此暂且不谈，先来看看阳明是怎样把握《大学》的。他早在《传习录》上卷（八九）就说：

> 自"格物致知"至"平天下"，只是一个"明明德"。虽"亲民"亦明德事也。明德是此心之德，即是仁。"仁者以天地万物为一体"。使有一物失所，便是吾仁有未尽处。

这是一个纲要。到晚年的时候，阳明在思田远征途中，特为学派写下了著名的《大学问》（《王阳明全书》二十六）。这篇堪称阳明思想"遗书"的宗旨，也在于对上述思想作详细阐述。《大学问》首先认为，大学意味着"大人之学"，大人之学为"明明德"，所谓"大人"指能以天地万物为一体者，"圣人耐以天下为一家，以中国为一人者"（《礼记・礼运》），能以天地万物为一体绝非有意识的，其心之仁是本来之物：

> 是故见孺子之入井，而必有怵惕恻隐之心焉，是其仁之与孺子而为一体也。孺子犹同类者也，见鸟兽之哀鸣觳觫，而必有不忍之心，是其仁之与鸟兽而为一体也。鸟兽犹有知觉者也，见草木之摧折而必有悯恤之心焉，是其仁之与草木而为一体也。草木犹有生意者也，见瓦石之毁坏而必有顾惜之心焉，是其仁之与瓦石而为一体也。（《大学

问》)[57]

其不单限于大人,小人亦是同样。然小人碍于私欲,自己变小了而已。"明明德"指去私欲,建立天地万物一体之"体","亲民"指达天地万物一体之"用","至善"指"明明德"和"亲民"的最高原则。"明明德"于天下指的就是"亲民",换言之,"齐家治国平天下",也是为"尽性"。在《传习录》和《大学问》中,阳明的主张都是:一、明德为仁,也即是在万物一体意义上的仁。二、"明明德"必须是"亲民"的具体化,也即万物一体的实现。明德为仁,可能会联想起朱子"仁者心之德,爱之理"的定义,然两者决非同一。先不管阳明说的"明德"和朱子的"心德"的异同,但阳明的"仁"确实是朱子警戒不止的"万物一体之仁"。且在阳明那里,"明德"只能是"良知",所以明德为仁,可说是非常独特的提法。阳明明确地指出:[58]

> 夫人者,天地之心,天地万物本吾一体者也。生民之困苦荼毒,孰非疾痛之切于吾身者乎?不知吾身之疾痛,无是非之心者也;是非之心,不虑而知,不学而能,所谓"良知"也:良知之在人心,无间于圣愚,天下古今之所同也。

明显是根据明道的说法。然在明道那里,不知我身之疾痛只是不仁,现在则成了无是非之心,也即无良知。于是"道"即是"万物一体之仁",正是良知之谓也。"万物一体之仁"和"心即理"完美地结合在一起,合二为一了。良知早已是知行统一的原理,现在又成了自他的统一原理。且不单是原理,是心,完全是冲动。从四肢百体的疾痛恢复过来,像反省以前的本能冲动那样,万物一体之良知,便是自他统一的道德冲动:

> 仆诚赖天之灵,偶有见于良知之学,以为必由此而后天下可得而治。是以每念斯民之陷溺,则为之戚然痛心,忘其身之不肖,而思以此救之,亦不自知其量者。天下之人见其若是,遂相与非笑而诋斥之,以为是病狂丧心之人耳。呜呼,是奚足恤哉!吾方疾痛之切体,而暇计

人之非笑乎？人固有见其父子兄弟之坠溺于深渊者，呼号匍匐，裸跣颠顿，扳悬崖壁而下拯之。士之见者，方相与揖让谈笑于其旁，以为是弃其礼貌衣冠而呼号颠顿若此，是病狂丧心者也。故夫揖让谈笑于溺人之旁而不知救，此唯行路之人，无亲戚骨肉之情者能之，然已谓之无恻隐之心，非人矣；若失在父子兄弟之爱者，则固未有不痛心疾首，狂奔尽气，匍匐而拯之，彼将陷溺之祸有不顾，而况于病狂丧心之识乎？而又况于蕲人信与不信乎？呜呼！今之人虽谓仆为病狂丧心之人，亦无不可矣。天下之人，皆吾之心也：天下之人犹有病狂者矣，吾安得而非病狂乎？犹有丧心者矣，吾安得而非丧心乎？（《传习录》中，一八一）

“天下之人犹有病狂者矣，吾安得而非病狂乎？”正是过去维摩居士所说的“众生病故我痛”，维摩是从“无所得空观”之否定之“智”产生出来的“悲”，阳明则为“万物一体”之生的牵挂直接迸出的冲动。即使是孔夫子也不免受到诽谤，受到嘲笑，时而被最爱的弟子怀疑。然而：

夫子汲汲遑遑，若求亡子于道路，而不暇于暖席者，宁以蕲人之知我、信我而已哉？盖其天地万物一体之仁，疾痛迫切，虽欲已之而自有所不容已，故其言曰：“吾非斯人之徒与而谁与？”“欲洁其身而乱大伦。”“果哉，末之难矣！”呜呼！此非诚以天地万物为一体者，孰能以知夫子之心乎？（《传习录》中，一八二）

所有这些话，与其让天下都相信，还不如让一个人真正的相信。在回答要求阳明自重的友人的好意时，他如是说，并以下面的话来结尾：

仆之不肖，何敢以夫子之道为己任；顾其心亦已稍加疾扁之在身，是以彷徨四顾，将求其有助于我者，相与讲去其病耳。今诚得豪杰同志之士，扶持匡翼，共明良知之学于天下，使天下之人皆知自致其良知，以相安相养，去其自私自利之蔽，一洗谗妒胜忿之习，以济于大同，

则仆之狂病固将脱然以愈,而终免于丧心之患矣,岂不快哉?嗟乎!(《传习录》中,一八三)

已经不是"万物静观皆自得"之春风和气了。和四百年后谭嗣同"劫运快到了"的喊声相似,唯有深刻的危机意识和迫切的心情,即朱子憎恨的"张皇迫切"。当然,最后一句直接来源于《礼记·礼运篇》的"大同"理想,如果说阳明自觉地抱有这一理想的话,不免会被认为是轻率。如果要探讨阳明理想的社会的话,可以看一下他的同样基于万物一体说上的"拔本塞源论":[59]

夫圣人之心,以天地万物为一体,其视天下之人,无外内远近:凡有血气,皆其昆弟赤子之亲,莫不欲安全而教养之,以遂其万物一体之念。天下之人心,其始亦非有异于圣人也,特其间于有我之私,隔于物欲之蔽,大者以小,通者以塞,人各有心,至有视其父、子、兄、弟如仇仇者。圣人有忧之,是以推其天地万物一体之仁以教天下,使之皆有以克其私,去其蔽,以复其心体之同然。其教之大端,则尧、舜、禹之相授受,所谓"道心唯微,唯精唯一,允执厥中":而其节目,则舜之命契,所谓"父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信"五者而已。唐、虞、三代之世,教者唯以此为教,而学者唯以此为学。

平淡无奇,完全是道学先生的老生常谈。然阳明锋芒直转而下,继续说道:

学之中,唯以成德为事:而才能之异,或有长于礼乐,长于政教,长于水土播植者,则就其成德,而因使益精其能于学之中。迨夫举德而任,则使之终身居其职而不易。用之者唯知同心一德,以共安天下之民,视才之称否,而不以崇卑为轻重,劳逸为美恶:效用者亦唯知同心一德,以共安天下之民,苟当其能,则终身处于烦剧而不以为劳,安于卑琐而不以为。当是之时,天下之人熙熙,皆相视如一家之亲。其才

质之下者，则安其农、工、商、贾之分，各勤其业，以相生相养，而无有乎希高慕外之心。其才能之异，若皋、夔、稷、契者，则出而各效其能。若一家之务，或营其衣食，或通其有无，或偁其器用，集谋并力，以求遂其仰事俯育之愿，唯恐当其事者之或怠而重己之累也。故复勤其稼，而不耻其不知教，视契之善教，即己之善教也：夔司其乐，而不耻于不明礼，视其夷之通礼，己之通礼也。盖其心学纯明，而有以全其万物一体之仁，故其精神流贯，志气通达，而无有乎己之分，物我之间：譬之一人之身，目视，耳听，手持，足行，以济一身之用，目不耻其无聪，而耳之所涉，目必营焉，是不耻其无执，而手之所探，足必前焉：盖其元气充同，血脉牒畅，是以呼吸感触神应，有不言而喻之妙。此圣人之学研以至易至简，易知易从，学易能而才易成者，正以大端唯在复心体之同然，而知识技能非所与论也。

这可以说是儒教传统道德社会说中最激进的形态。无疑，其确实是一种典型的有机体说。然对此我们想指出以下几点。

所谓有机体说的特征，在于个人和国家社会的关系，是部分和全体、不完全的东西和完全东西的关系。完全者带有“善者”之“权威”。《罗马书》所谓“根据神赐给每个人的信仰的量”，所以社会的不平等是必然的。“不平等的根源在于神横亘在其中。为了让人们之间秩序之美更清澈辉煌，神多给予一些人，而少给予另外一些人”（托马斯·阿奎那）。社会机能也相应分化，或者合理化。[60]但是在阳明那里，人之根源平等的主张占据了明显的优势。天赐予给每个人的良知之量，上自天子下至卖柴人都是平等的。[61]满街皆是圣人，个个圆成，农工商贾被放在了社会金字塔的低层部分。总之，阳明的意图是要维持这个金字塔，乌托邦式的“三代之治”也应该是如此描绘的。然而不可忽视的是，这个金字塔式的东西已经不是“德”的金字塔，完全是才能上的、机能上的金字塔，因而从本来意义上也可说早已不是金字塔了。同样就道德社会说而言也可以作如下说明：

由于过多地追求道德主义，结果造成了所有的东西都被收敛在良知

（道心、德）这一点上，不知不觉地造成了知识才能在另一个领域的解放。[62]像这样收敛于一点而造成其他事项的解放之态度，在陆象山那里也可以看到，[63]堪称"心即理"原理的必然归结，如今却要被说成是归结于万物一体了。这是道德主义的顶峰，与此同时也是自我否定。其中有意图和方法的不幸分裂。从中可以看到和道学不同的、崭新的萌芽。所谓乌托邦为"réalité prématurée "（真实的早熟）之义的话，即将到达道学顶峰的阳明，可能在一瞬间看到了新的"réalité"。随后到了阳明后学那里，在主张良知（童心）说的同时，反对"德胜才为君子，才胜德为小人"之命题，主张才能好什么都好时，[64]也许就更加接近"réalité "了吧。

由上可见，阳明的所谓良知说不单是个人的修养说、冷静的哲学说，而可以说贯穿着煽动性的、热情的淑世精神，他早已超越了那个"不见是而无闷"的"君子"，而他热心地寻求所谓豪杰同志之士，也同样是值得注目的事实。于是阳明学有了独特的传道热情。到后来，阳明学进而标榜"狂"，[65]乃至于其门下所谓"侠"者辈出，都可以从此找到理由。从思想史来说，其来源于良知和万物一体之仁的结合，并把后者的迫切性当作了自家之物。不仅如此。良知和万物一体之仁的结合，只要是知行统一和自他统一的结合，便可以使得良知获得根源性的"生生"之性格。良知本来是"无虑之知，不学之能"，现在则变成了"天植灵根，自生生不息"（《传习录》下，四四）。不单是生生不息，更是"欲已之而自有所不容已"（《传习录》一八二），这就是良知。良知为心即理，也即存在同时也是当为的东西，也可说存在故当为，生故为性，最终超越"造化之精灵"也即超越各人之心，乃至讲天地鬼神草木瓦石之良知，此是当为，当然也就是"理""自有所不容已"了。而值得注目的，是这个良知之存在是"自有所不容已"的，也即完全是冲动的东西，当作"生生"了。良知与其说是从上派来的，毋宁说是生生给与的。"与其为数顷无源之塘水，不若为数尺有源之井水，生意不穷。"（《传习录》上，六八）让我们想像一下，在这个源源不断涌出来的井水水位的上方，安放上一个厚厚的框架会怎样吧！井水自然就会涌上来忠实地充满这个框架。迄今为止充满于框架内侧的朱子学这个半凝固的、对覆盖着的框架来说已经成为自己的保护膜的胶状体，

因为已经开始和框架的内在显得不相称，因而开始受到了和框架粘连在一起的水液的排斥。本来两者是同一地下水脉涌出来的东西，之所以会出现如此斗争，或是因为士大夫存在之水脉出现了一些矛盾的构造。[66]"生生不容已"的井水，难道不会最终超越本来的志向，达到动摇那个框架的地步吗？现在它已经泡沫飞溅，已经开始对框架的不合理性进行纠弹了。幸好框架还很厚重，而且突然发生巨变，换了管理人，开始修补框架和保护膜。井水无奈只好向上挤压不止，从旁边喷出飞散的则变成了眩目的考证学之彩虹。后来这个七色彩虹又显现出公羊学的色带时，那个洞穴开始扩展到了整个框架。恰此同时，外国的巨炮坚舰和西欧的民主主义开始大举而来。这个框架本身满身伤痕，源泉也因为降水而水压剧增。厚重顽固的框架的运命会如何呢？当然，以上只是我作的白日梦而已。"生生"的具体内容，到底是作生产力解，还是庶民的能量，或者是没落地主阶级的歇斯底里，各人自有所好。我想指出的是，"生生"、"生生不容已"、"不容已"在字面上，是表现阳明以后明代思想界基调的最具有特征的语言。在读了嘉靖、万历时代的，特别是阳明派思想家的著述之后（请翻一下《明儒学案》第十一卷以后的文章吧），印象最深的，便是"良知"一语基本上和万物一体连在一起讲，"生生不容已"或"生生""不容已"之外，还有"生生不息"、"生几"、"本根生意"、"生生之机"、"本来生机"、"本来性命生机"、"生生命脉"、"心之生理"、"知之生生"等等之类的语言充斥而频繁地出现。[67]我认为，迄今思想史都只关注"心即理"、"良知"之类众所周知的口号，但是如果忽视了这个问题则是不充分的。"生生不容已"成为时代思想激情所在的原因，从思想根源的渊源来说，则可以从"良知"和"万物一体之仁"结合之处找到。"生生不容已"同时也是"一体不容已"，总之是"一体不容已之生机"（《龙溪王先生全集》四，《留都会纪》）。

从如上对万物一体、生生的解说，自然会推论出阳明学"动"的性格。阳明在早期提倡静坐，但不久便抛弃了。因为他知道了这会诱发喜静厌动的倾向（《传习录》下，六一）。一般认为，阳明的良知说是动的、活动的，这一倾向到晚年愈来愈烈，也即随着万物一体的意识增强而强化。到

了王龙溪那里，一方面言虚、静、无，一方面又排斥“屑屑于典要”，主张“变动周流”的话不胜枚举：[68]“后儒不明一体之义，不能自信其心，……先取古人孝弟爱敬五常百行之迹以为典要……而不复知有变动周流之义。”他还解释孔子论“心”的语言“操则存，舍则亡”（《孟子·告子上》）为：“操是操练操习之操，非（朱子所说）把持执定之谓。……唯随时练习，变动周流，或顺或逆、或纵或横，随其所为，还他活泼之体，不为诸境所碍，斯为之存。若不知练习，牿于旦昼之所为，斯谓之亡。”[69]将“操”字解释为操练，乃为破天荒的解释。当然，这个“动”不是要突破儒教传统理念框架的“动”。即使在后来王心斋的《鳅鳝说》里，“动”也是和名教最美好的调和，给予了新生气息的东西。总之，“心即理”之主观唯心论到达了“省吾心非，虽孔子之言也不为是”（阳明）之自我意识，后来不会引起“冲昏头脑”、“狂热”（H·海涅评费希德哲学语）的暴动吧？

最后想论述一下阳明“道”概念中的理气不分的立场。所谓“理者气之条理，气者理之运用”，[70]阳明也引用过程明道所说的“生之谓性。性即气，气即性，生之谓也”。[71]此说显然和以理气判然对立的二物之朱子说不相容，关于这一点许多著作都有论述。从朱子学出发而来的阳明，为何会出现这种情况呢？其又意味着什么呢？按照安田二郎的精彩解释，认为从此再也不讲理气对立，而达到了以理气为同一东西的两个方面的理解，是因为阳明的“理概念本身发生了变化”，意味着将“气和理都看作宇宙论的原理”。[72]我则认为，本来，阳明从朱子学转向的理由，在于他不容忍“理”在自己之外，乃至提倡“心即理”（良知）。其最中正的意义在于，万事万物都是通过心（之理）之媒介才存在的（并不是流出论）。[73]却没有看见作为自身存在之物体。然而，过度地强调这样的良知说，其越境进入存在论领域便势不可挡了。“心即理”之理，或“良知”，便是存在本身之原理，而这在朱子那里是气，换言之，气被理强制性地掩蔽了。于是在阳明那里，作为原理的理（心、良知）只需要一个就够了，如果有必要使用理气那样的朱子的概念的话，便没有上面那种表现形式了。因为我刚才用了一个“强制性的”来说明，阳明对理并不是作为一般的存在原理和气对立并从理论上加以否定的结果，阳明对此毫不关心。使自上而来的

方法自上而来的原因就在于此。于是,将气放置,而只去片面地主张理(良知)的结果,一旦气进入了其视野,理之遍在万能的主张便会一举成为气之遍在万能,理的第一性主张便会马上成为其反面——容忍气的第一性。[74]主张"充塞天地之间者,只是此一良知。天只此知之虚明,地只此知之凝聚,鬼神只此知之妙用,四时日月只此知之流行,人与万物只此知之合散"。[75]阳明高足钱绪山的这段话,尽管这只是在阳明学派同一表现的众多例子中的一个单例,但却充分表现了阳明的理气说(我不太喜欢如此语言)的精确地位。理气毕竟是一物,理是气的条理。程明道、陆象山理气不分之纯朴主张,在这里变成了完全忽视气的、极端彻底的主观唯心论,其结果,再次变成了"理为气之条理"之决定性表现而登场露面了,然而,这难道不是论者们所谓"唯物论"的根本定理吗? 当然,这并非阳明学的中心。然而只有在这里,"主观唯心论"才在"道"说那里必然伴随唯物论出现的之奇妙事态,给人留下深刻印象。后来在阳明门人那里,甚至在超越阳明成为纯正的禅学式超级唯心论那里,和"生生"互为表里出现了"气之哲学"那样的思想,就决非偶然了!

当然在这里,我并不是要摒退"理"而代之以"气"。我只是想说,在阳明那里很少见到的"气"字,作为思想家的语言又明显地复活,和理结合在一起了。"天地间一气而已。……其气之灵谓良知"、"良知天地之灵气"、[76]"良知人身之灵气"、"良知流行即所谓气"等都是王龙溪的话。良知为"气之灵"、"灵气","心"作为中国哲学本来就应该如此,[77]所以万物一体说包含此"心"的主张,当然就有可能倾向于唯物论(以气为第一性的)了,而将上述诸例的话移到理气论的话,恐怕就只能是"理,气之条理;气,理之运用"之意了。后来唐荆川(荆川是龙溪的好友)之子唐鹤征明白地使用条理之语,说:

> 盈天地之间一气而已。生生不已皆此也。乾元也,太极也,太和也,皆气之别名也。自其分阴分阳,千变万化,条理精详,卒不可乱,故谓之理。非气之外? 别有理也。自其条理之不可乱者,若有宰之者故谓之帝。生之为天则谓之为命。以乾坤之所由不毁言也。

生之为人则谓之性。以吾心含此生机言之。天率是命而运则谓之天道,人率是性则谓之人道。借道路之道以名之也。斯理斯道斯性斯命极天下之至灵,非气之能为,不知舍其无有此灵矣。试观人死而气散尚有灵乎?

关于可认为是"理"的同义语的"性",他又说:

心性之辩今古纷然不明其所自来。古有谓义利之性,气质之性,义理之心,血气之心,皆非也。性不过是此气之极有条理处。舍气之外安得有性?心不过五脏之心(也即心脏)。舍五脏之外安得有心?心之妙处,在方寸(和字义同,指一平方寸大的)之虚,则性之所宅也。观制字之义则知心中之生则性也。盖完完全全是一个乾元托体于此。(他在别的一条说:"知天地之间只有一气,则知乾元生生皆是此气。知乾元之生生皆此气,而后可言性矣。"又说"一切的喜怒哀乐俱是此生机作用,除却喜怒哀乐,别无见生机处。")故此方寸之虚实(岛田引文无"实"字)与太虚(宇宙)同体,故凡太虚所包涵吾心无不备焉。是心之灵即性也。……舍心则性无所宅,舍性则心安得灵哉?……试观人病痰迷心窍,则神不守舍,亦一验也。[78]

针对朱子的"性即理"和阳明的"心即理"之"理哲学",迄今为止都是举出清代戴东原的"气哲学"来作为反命题,然而戴东原以考证学的方法到达之处,唐鹤征已经通过心学的方法先期到达了。现在对此暂不详论,因为可以从山井涌的论文《明清时代中气的哲学》那里得知其大概。[79]山井认为,针对站在统治权力者一方的"理哲学","气哲学"是反对者,戴东原则是其完成形。这一思想潮流"如果不算宋代的张横渠的话,是从明代中期开始的",山井没有特别地以阳明学为中心,而是广泛地考察了明代思想的概况,认为出现最早的,是和王阳明同时的罗整庵、王浚川,晚些的则举出了王龙溪,上面提到的万历年间的唐鹤征则表现得最激进,并认为唐有"和戴震非常相似的思想(但性说除外)"。此外还有许多从嘉靖、

万历时代譬如在考证学的源流里去探讨寻求明清思想史连续性的论著。而我认为，山井的精彩观点，不失为一大贡献。当然，我并不认为戴东原和唐鹤征之间在“思想”上有什么直接的继承关系，但可说都是“思想”的底层流动着的东西。

通过上面的论述，我们已经大致知道了阳明学这个主观唯心论的高潮取得了什么样的成果。下面，我还想通过引用谭嗣同以及同时代的其他思想家的著作，对阳明学更显著的成果，以及在遥远的清朝末期的谭嗣同表现出的更激进的东西作一番论述。再通过后面第三章对谭嗣同思想本质的探讨，我们可以看到这个再现绝非表面上的类似。

一、首先必须指出的，是万物一体之仁和良知的结合，产生出了新的“人的形象”（邓注：日语所谓“人间像”）。阳明的高足王龙溪说：

> 儒者之学，务为经世，学不足以经世，非儒也。吾人置此身于天地之间，本不容以退托，其曰“为天地立心，为生民立命”，固儒者经世事也。……要必实有其事矣。欲为天地立心，必其能以天地之心为心；欲为生民立命，必其能以生民之命为命。今吾人之心与所谓命者，果何物哉？（《全集》十三，《王瑶湖文集序》）

“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”，是前面引用过的《西铭》著者张横渠之语。

> 道丧千载，绝学悠悠，天地自天地，生民自生民，吾人自吾人，暌分涣裂，漠然不相联属。噫，敝也久矣！自阳明夫子倡道東南，首揭良知之旨以觉天下，天下之人，皆知此心之灵贯彻天地，而生民之疴痒疾痛始与吾人休戚一体相关，为之维持抚摩，以求尽其心而致其命者，始炯然不容于自已，所谓生生之仁也。
>
> ……吾人诚有意于经世，岂忍一日悠悠，甘于退托，漠然视之而已也？天地万物，一体相通，生生之机，自不容已。一切毁誉利害之来，莫非动忍增益以求尽吾一体之实事，随其力之所及，在家仁家，在国仁

国,在天下仁天下,所谓格物致知,儒者有用之实学也。

后来到了清末,出现了改革者康有为,他的如下话语,可谓上面龙溪之语的回音吧:

> 仁为"相人偶"之意。故贵于能群(群指社会、团体之意)。……吾既为人非斯人之徒与而谁与?曰孤曰独,唯鬼神之道则然,非人道也。岩处奇士之行,寡过独善,其能比于木石乎?故胡文忠曰:"今日所难得者,是忠肝热血之人"。……即佛氏空寂,亦言"若不普众生誓不成佛"。未有以自了为美者。……今上原周孔之意,推行仁道,期易天下,使风气丕变,先觉之任,人人有之……则志士仁人讲诗之责也。(《翼教丛编》四,《长兴学记》)

本来,从社会性、政治性来把握人的本质,是儒教的特征。诸如章学诚所谓道始于三人居一室之类。在这一方面无疑有着儒教的最大优点。然不可忽略的是,这个社会性、政治性带有一种两面性格。在古典中有关君子的为人处世,经常用"天下有道"、"无道"来表现,孟子说的"达则兼善天下,穷则独善其身"为一个典型。在此意识的底层,有着君臣义合、父子天合之儒教家族主义(个人主义),如朱子他们经常说,论君臣常以义合,义不合则应去云云;不管怎样,现在说"吾人置身于天地之间,本不容以退托"时,则可说有了极其重要的意义。这是万物一体和良知(心即理)结合而产生出来的新的人间规定。如天地之道为"生生不容已"那样,万物一体的人,本来具有"进取"的本质。不管世道时机允不允许,"高卧不出"、"洁身独行自高"都不是为人的正确方法。连佛教不是也看不起那种"自了汉"的吗?人本来应该"治亦进,乱亦进"。何况"先觉之任,人人有之",即使被诽谤成"言不顾行,行不顾言",被怀疑成"售哉"之徒,也不应该后退。[80]

众所周知,前面提到的王龙溪,是和王心斋并列为王学左派的鼻祖人物,王学右派和左派有何区别呢?恐怕是看其脱离没脱离所谓儒者的规

矩。那么,脱离儒者的规矩又是怎么回事呢?也就是针对名教,相信内在良知之生生,并据此而展开纯理性行动。同样是实践,是良知等于实践名节,还是良知等于实践生生,便是一大分歧点。"吾人在世,所保者名节,所重者道谊。若为名节所管摄、道谊所拘持,便非天游,便非独往独来大豪杰"。[81]这样的语言当然不是要抛弃名节、道义,然而值得注意的,则在于它认为名节、道义是次要的东西,这是比明道说的尧舜事业如浮云更大胆的表白。到了李卓吾那里,则更是"狷狂无忌惮"地批判名教。学问不在读书,也不在效仿先觉之为,这些只是依藉见闻,彷循格套而已。自信我心自然之机而畅然,率性而行,一毫也不依彷外面,这才是学之真义。[82]于是,"直达性真而已。不恤恶名一世埋没"[83]即是行动的原理。而且此时值得注意的,这就是万物一体生生之性格本身,以及"性真"也就是"良知",也就是"心即理"之心,按照"心性情的统一体"(心统性情)之性理学的定义,本来也应该包含情在内的,随后便会发展到肯定欲望。以此为基调,于是出现了如下这一点。

二、出现了肯定欲望的思潮,或者说是产生了"人的自然"思想。关于激烈地批判名教,我在旧著已有详细论述,现在只想谈下面这样问题:如前所述,理气说的肯定欲望的思潮,在同样意义上持续到了戴东原那里。(章太炎曾论述过戴东原的反律己主义的根源,认为戴东原著《原善》及《孟子字义疏证》,企图达到人情,非难以理来制压的思想,来自于《孟子》、《荀子》;王阳明以及唐甄等,开其端绪,到了戴东原那里则得到了精彩的发挥。)[84]进而到了要果敢地冲决名教的清末的谭嗣同,同样的潜流因为"西方冲击"(western impact)而开始怒放,都可解释为是明末名教批判的扩大再生产。如果再大胆广泛地解释的话,在思想史的本质里,清末是经受过了"西方冲击"的明末(嘉靖、万历以后到清初),而明末是没有经历(受"西方冲击")的清末,都不是什么唐突之言。谭嗣同说:"天地间仁而已矣,无所谓恶也。恶者,即其不循善之条理而名之。用善者之过也。……世俗小儒,以天理为善,以人欲为恶,不知无人欲,尚安得有天理!……天理,善也;人欲,亦善也。王船山有言曰:'天理即在人欲之中;无人欲,则天理亦无从发见。'"又说:恶只是名而已,"乍名为恶,即从

而恶之奏”。[85]这些难道不是在阳明学左派那里得到发展了的东西的再现吗？对此我们暂且不论，只想对“万物一体”以及“生生”所包含的“直达性真”作一些思考。与此同时，也许会对我刚才所作的论述增添一些内容。

三、还必须指出的是游侠或任侠风气的兴起。同样是阳明高足、左派王学的另一个祖师王心斋，便经常以“侠”自称，其《鳅鳝说》（全集四）全是侠者之说：

> 道人闲行于市，偶见肆前育鳝一缸，覆压缠绕，奄奄然若死之状。忽见一鳅从中而出，或上或下，或左或右，或前或后，周流不息，变动不居，若神龙然。其鳝因鳅得以转身通气，而有生意。是转鳝之身，通鳝之气，存鳝之生者，皆鳅之功也。虽然，亦鳅之乐也，非专为悯此鳝而然，亦非为望此鳝之报而然，自率其性而已耳。于是道人有感，喟然叹曰：“吾与同类并育于天地之间，得非若鳅鳝之同育于此缸乎？吾闻大丈夫以天地万物为一体，为天地立心，为生民立命，几不在兹乎？”遂思整车束装，慨然有周流四方之志。少顷，忽见风云雷雨交作，其鳅乘势跃入天河，投于大海，悠然而逝，纵横自在，快乐无边。回视樊笼之鳝，思将有以救之，奋身化龙，复作雷雨，倾满鳝缸，于是缠绕覆压者，皆欣欣然有生意。俟其苏醒，精神同归于长江大海矣。

关于王学左派的仁侠风气，在今天已不需要更多的说明了。讲“是制欲非体仁也”（《明儒学案》卷三十四《参政罗近溪先生汝芳》）、“毋妄疑天性生生或息也”[86]而唤醒了罗近溪的颜山农（心斋再传），虽只是“游侠好急人之难”的一介布衣，据说颇欲有为于以寄“民胞物吾”（前引《西铭》语）之理想。[87]到了李卓吾那里，孔子、阳明、司马迁、杜甫都被赞叹为侠。[88]所谓侠，“激于意气”、“不恐恶名”，不管自己的力量和成败如何，只要是为了朋友和同胞。在清朝末期，随着亡国忧愤、要求改革而同时兴起的是对侠的鼓吹。[89]其例不胜枚举，被名教方面斥责为阳儒阴墨[90]的梁启超说：“日本所以能自强者，其始皆由一二藩士愤慨激昂，以

义愤号召天下,天下应之,皆侠者之力也。中国无此等人,奈何奈何。"[91] 通常称为"清末志士"的,在广义上都可解释为"侠",他们鼓吹阳明学,大概是因为这在日本明治维新之际起了重大作用吧。而谭嗣同说的:"今为华人奋时。……志士仁人求为陈涉、杨玄感,以供圣人之驱除,死无憾焉。若其机无可乘,则莫若为任侠。"则是狭义的"侠"。"若为任侠,亦足以伸民气,倡勇敢之风,是亦拨乱之具也。……与中国至近而亟当效法者,莫如日本。其变法自强之效,亦由其俗好带剑行游,悲歌叱咤,其杀人报仇之气概,出而鼓更化之机也。儒者轻诋游侠,比之匪人,乌知因于君权之世,非此益无以自振拔,民乃益愚弱而窳败!言治者不可不察也。"[92]看了谭嗣同的这些话,再来思考明末的侠风,感到津津有味的岂止我一人?为了对呼唤这一风气的根本心情的了解,我还想引用康有为的《保国会开会演说》(一八九八年,中日甲午战后三年):"吾中国四万万人,无贵无贱,当今一日在覆屋之下,漏舟之中,薪火之上,如笼中之鸟,釜底之鱼,牢中之囚,……"一说起中国的内忧外患便痛心疾首。他又说:

救亡之法无他,只有发愤而已。……故余不责在上而责在下,而责我辈士大夫,责我辈士大夫义愤不振之心,故今日人人有亡天下之责,人人有救天下之权者,日本之例应知也。日本曾为英米侮,其弱与中国等。……凡物始简将终成巨,鸣呼,孰知日本之盛强,乃因一介书生之无权无勇无智无术而成焉?

"人人有亡天下之责"显然出自于顾炎武那句有名的话:"有亡国有亡天下……保国者,其君其臣,肉食者谋之;保天下者,匹夫之贱与有责焉耳矣。"(《日知录》一三,正始)这句话为清末忧国之士广泛传颂。康有为又说:

盖万物之生,皆由热力,有热点故生诸人,有热点故生太阳,太阳热之至者,去我不知几百万亿里,而一尺之地,热可九十匹马力,故能生地,能生万物,被其光热者莫不发生。地有热力,满腹皆热汁火汁,

故能运转不息。医者视人寿之长短,察其命门火之衰旺,火衰则将死,至哉言乎?故凡物热则生,热则荣,热则涨,热则运动,故不热则冷,冷则缩则枯则干则夭死,自然之理也。今吾中国以无动为大,无一事能举,民穷财尽,兵弱士愚,好言安靖而恶兴作,日日割地削权,命门火衰矣冷矣枯矣干矣将危矣,救之之道,唯增心之热力而已。凡能办大事、复大仇、成大业者,皆有热力为之,其心力弱者热力减故也。胡文忠谓今日最难得者,是忠肝热血人,范蔚宗谓桓、灵百余年,倾而未颠、危而未坠者,皆由仁人君子心力之为。凡古称烈士志士义士仁人,皆热血人也。……若如一大火团,至百二十度沸度,则无不不灼矣。若知日之热,则无所不照矣。……故今日之会,欲救亡无他法,但激厉其心力,增长其心力,念兹在兹,则爝火之微,自足以争光日月,基于滥觞,流为江河,果能四万万人人人热愤,则无不可力者,奚患于不能救。

我之所以要大段地引用,是因为康有为的这篇演说,和这里没加引用的那篇在章太炎出狱渡日欢迎会(1906年)的演说[93]一起——时期上比《仁学》稍晚,且学问的系统和思想上都和康梁的变法派(谭嗣同也包含在内)有着决定性的对立——对于认清强调心力的《仁学》思想,是非常有用的,而且能为以后我们专门论述《仁学》打下伏笔。不用说康有为是公羊学的骁将,同时也被认为是:特好陆王……其自修养与后进教育皆以此为准的。更沉潜佛典,性理学……必深入灵魂界,……先生一生学力实在于此。[94]批判他的人经常以"陆王之学"、"佛耶合体之康教"等语言来骂他。清末对侠的鼓吹,单是从时势所致的角度,难道不可以说它们同样都是主观唯心论之心性态度的结果,是明末那种激烈能量的再现吗?

第四和第五条,阳明学的成果,还可以列举出对讲学的重视,也就是"以友为命"。阳明尝聚集诸友,以婚姻来比喻讲学,自称是媒酌者,是因为人心陷溺久也,于今学问以一人之力难成。这一比喻在一般意义上也完全可以成立。[95]王龙溪解释《论语》里的"有朋自远方来,不亦乐乎"时说:"人心本乐,本与万物同体,朋来则遂其一体之心,故乐。"[96]当然,讲学也是朱子学和陆学的特征,但是在他们那里,看不到"此学于朋友,如

鱼之于水,一日相离,便成枯渴”、“吾人在世,不可一日无学,尤不可一日无友”[97]那样的认识。所谓讲学,应是对学问的共同讨究,救生民于陷溺的“同志之士”必然的东西,而且在自觉的人那里也是必然的。孔子终生献给讲学,没有退而独善。阳明门下,更不用说都是些狂热地为诗学而奔走的人。会聚于讲学的同志才是“友”,这是道之探究者唯一的资格,故所有的地位、利害都不通用,[98]这就是心学之“友”的原型。然而其并非限于讲学的圈子,“忠孝节义夫,世之所以死也,以其有名也,所谓死有重于泰山者是也,未闻有为道而死者。独本无名,何以死为?”[99]为死于道者而哭,只是那些性真不容已的知“友”而已。不管生前有没有面识,没有假(假和相反)的、不知掩盖本心的匹夫,这才是友!为了道而死的何心隐居然称五伦之中可弃四,仅置身于师友贤圣间。李卓吾说:“千古,有君臣而无朋友。”[100]或可认为这样的朋友关系和所谓侠客之道相似。确实,他们之间有着对同志意识的异常执着。[101]但是如此“朋友”主张决非只是些所谓义气人情之类的东西,这从卓吾的整个思想来看便一目了然。

自顾炎武以来,讲学是清朝考证学的禁条,因为讲学家除了轻蔑的语言以外,了无何物。然而在清末志士之间,兴起了对讲学的要求,“道群善,独无善。独则塞,塞则愚,愚则弱”。康有为认为,中国今日的积弱,是群心智之“中国二千年之成法”为考证学所亡的结果,欧州人能雄视天下,是以学会为万事之母:

> 孔子曰:“学之不讲,是吾忧也。”陆象山曰:“学者一人抵挡流俗不去。”故曾子谓:“以文会友,以友辅仁。”朋友讲习,磨砺激发,不可寡也。顾亭林鉴明末讲学之弊,乃曰:“今日只当著书,不当讲学”,于是,后进沿流,以讲学为大戒。……近世著书,猎奇炫博,于人心世道,绝无所关。……段玉裁曰:“今日气节坏,政治芜,皆由不讲学之过”。……故国朝读书之博,风俗之坏,亭林为功之首,亦罪之魁也。今与二三子减除荆棘,变易陋习,昌言孔子讲学之旧。[102]

同样在清末,出现了“否定中国五千年来的五伦五常,只讲朋友一伦”的“突飞”思想。[103]真的是突飞吗?是“脱离土壤的思想”特有的奔放不羁吗?其实在中国史上,在中国思想的自我发展中,不是出现过一次了吗?作为清末的例子,现只要举出谭嗣同的《仁学》(六六页以下。编者注:《谭嗣同全集》增订本下,中华书局,一九八一年,三四九页以下)就行了:

> 五伦中于人生最无弊而有益,无纤毫之苦,有淡水之乐,其唯朋友乎。顾择交何如耳,所以者何?一曰“平等”;二曰“自由”;三曰“节宣唯意”。总括其义,曰不失自主之权而已矣。兄弟于朋友之道差近,可为其次。余皆为三纲所蒙蔀,如地狱矣。……且夫朋友者,固统住世出世所不得废也。自孔、耶以来,先儒牧师所以为教,所以为学,莫不倡学会,联大群,动辄合数千万人以为朋友。盖匪是耶不有教不有学亦即不有国不有人,凡吾所谓仁,要不能不恃乎此。为孔者知之,故背其井里,捐弃其君臣父子夫妇兄弟之伦,而从孔游。其或干禄为宰,虽群索居,孔必斥之,甚至詈为贼夫人之子,而称吾与燕也以诱之;及至终不可留,睽迸四出,犹咨叹曰:“从我于陈、蔡者,皆不及门也。”其惋惜也如此。为耶者知之,故背其井里,捐弃其君臣父子夫妇兄弗之伦,而从耶游。甚至税吏渔师,皆舍其素业,而同归于天国。虽亲死归葬,耶犹不许曰:“听其死人葬死人。”其固结也又如此。然此犹世法也。若夫释迦文佛,诚超出矣,君臣父子夫妇兄弟之伦,皆空诸所有,弃之如无,而独于朋友,则出定入定,无须臾离。说法必与几万千人俱,必有十方诸佛诸菩萨来会,而已亦不离狮子座,现身一切处,偏往无量无边恒河沙数世界与诸佛诸菩萨会,往来问答,曾无休息。甚至如《华严经》所说:“虽暂住胎中,而往来聚会说决如故。”此其于朋友何如矣?

儒教——在谭嗣同的意识中恐怕就是“名教”,或者只是站在“君统”上的“程朱”之徒——建立了被称为“亲亲之杀”的别爱范畴,只能是亲缘主义的圣化,是“泥于体魄(针对灵魂而言),妄生分别”般对朋友的轻视。朋友不但比其他四伦优越,实际上还是“四伦之圭臬”,是指导四

伦的东西。四伦贯穿朋友之道。四伦可以废弃,不用说邪教佛教,于孔教也是明证:

> 其在孔教,"臣哉邻哉"(《书经》益稷),"与国人交"(《大学》),君臣朋友也;"不独父其父,不独子其子"(《礼记》礼运),父子朋友也;夫妇者,"嗣为兄弟"(《礼记》弟子问),可合可离,故孔氏不讳出妻,夫妇朋友也;至"兄弟之为友"(《书经》)于,更无论矣。……今中外皆侈谈变法,而五伦不变,则举凡至理要道,悉无从起点,又况于三纲哉!

阳明学取得的成果,除上面几条外,还有:六、对异端的包容态度(所谓三教合一,在清末则是对西学、先秦诸子以及佛教的积极态度);七、君主批判;八、"气哲学"。对第八条前面已经论述过了。对第六条也论述过,关于其在清末的再现问题,因为下面还要论述,这里暂且不谈。关于君主批判,即使想作同样的省略,也还是有些辩解的必要。

众所周知,清末谭嗣同所作的各种激烈的批判中,最放光彩的就是君主批判,而他那契约论式的君主论,主要是以黄宗羲的《明夷待访录》为基础。不仅仅是谭嗣同,在清末变革、革命的各种各样的宣传品中,这个《待访录》起了多么深刻的影响,恐怕已经是属于常识了!我以君主批判为阳明学取得的成果之一,也就是想特别强调这一点。也就是说,如果现在将"明末"这个词的范围扩张到清初的话,其中就有黄宗羲(以及《潜书》的著者唐甄)等阳明学派出身的思想家,他们展开了深刻的君主批判。为何深刻的君主批判往往出自于阳明学,也即主观唯心论的系统呢?(黄宗羲受到宋末隐者邓牧学说的影响颇深,那更是如此)这是一个大问题。即使只是从阳明学成果之一的反名教作直线类推,也可说这是一个十分复杂的大问题。将《明夷待访录》理解成阳明学的成果,实际上是我旧著的动机之一,我现在依然相信我的见解没有错,但坦白承认,直到今日我还是对此不能作充分的实证性说明。幸好小岛佑马博士《中国的革命思想》[104]一书对黄、唐二人的思想作了精彩的论述,悉听从之,所以现只想提出问题的所在。

最后想解释一下。凡是要比较甲乙两种思想(本章以及次章),首先有必要指出两种思想的本质;对于清末改革派(也可称为革命派)的思想,我也不是没有预想到"你抽象出了其本质部分了吗?"之类的反问。虽然由于篇幅限制,没有加以详细论述,但我是充分意识到了这个问题而展开论述了的。只是从本文整体上的宗旨来看,没有去考察清末思想中的所谓西方因素,还请谅解。如果要探讨明末到清末的民族主义的话,恐怕需要撰写另外的论文了,所以现在对此也不言及。

三、谭嗣同思想的特性

在前章我谈到了阳明思想取得的诸成果是如何在清末谭嗣同那里得到再现的。为了阐述明末和清末的这些似乎决非偶然的一致,下面想通过对谭嗣同的主要著作《仁学》的解说,指出他思想的基本点,论证其思想本质还是所谓的"主观唯心论"。

《仁学》序文的概要如下:

佛、孔、耶三教都讲"仁",而近合孔耶、远探佛法的还有墨子的兼爱。墨有任侠、格致(自然科学之意)两派,其中任侠比较符合此处所说的仁。我(谭嗣同)自己私下抱有墨子所说"摩顶放踵"为人之志,希望为世人流涕哀号,冲决桎梏世人的"网罗"。最先是冲破功利主义之网罗,其次是冲破考证学、修辞主义之类的俗学之网罗,再次是冲破全地球群学之网罗,君主之网罗,名教之网罗,进而冲破天之网罗,最终连佛法那样的网罗也要冲破。

那么,为了冲破一切网罗而撰写的《仁学》是怎样展开论述的呢?如果沿着卷首的"界说"(定义之意)概括其大纲的话,则为"仁以通为第一义。以太也,电也,心力也"(第一条),"以太也,电也,粗浅之具也,借其名以质心力"(第二条),"通有四义:中外通、上下通、男安内外通"。通和塞相反,按字面解释,是去掉障害和区别。"通之象为平等"(第七条),然为何社会上有不通,也即不平等存在呢?因为"不识仁,故为名乱;乱于名,故不通"(第六条)。"名"是什么呢?曰:"名时重而时轻视习俗之所

尚。……名本无实体，故易乱。名乱焉，而仁从之，是非名罪也，主张名者之罪也。俗学陋行，动言名教，敬若天命而不敢渝，畏若国宪而不敢议。嗟乎！以名为教，则其教已为实之宾，而决非实也。又况名者，由人创造，上以制其下，而不能不奉之，则数千年来，三纲五伦之惨祸烈毒，由是酷焉矣。君以名桎臣，官以名轭民，父以名压子，夫以名困妻，兄弟朋友各挟一名以相抗拒，而仁尚有少存焉者得乎?"他在本书中提出要自由自在地冲破的那个网罗不是别的，就是由这个"名"所造成的东西。然而(以下界说)如"通则必尊灵魂；平等则体魄可为灵魂"那样，以"通"为首要意义的"仁"，"仁为天地万物之源，故唯心，故唯识"，"不生不灭，仁之体"。然而"不生与不灭平等，则生与灭平等，生灭与不生不灭亦平等"，"无对待，然后平等"、"无无，然后平等"。总之，到处都是这样的议论，还是看本文中看他是如何详细论述的：[105]

偏法界、虚空界、众生界，有至大、至精微，无所不胶粘、不贯洽、不筦络、而充满之一物焉，目不得而色，耳不得而声，口鼻不得而臭味，无以名之，名之曰"以太"。其显于用也，孔谓之"仁"，谓之"元"，谓之"性"；墨谓之"兼爱"；佛谓之"性海"，谓之"慈悲"；耶谓之"灵魂"，谓之"爱人如己"、"视敌如友"；格致家谓之"爱力"、"吸力"；咸是物也。法界由是生，虚空由是立，众生由是出。夫人之至切近者莫如身，身之骨二百有奇，其筋肉、血脉、脏腑又若干有奇，所以成是而粘砌是不使散去者，曰唯以太。

以太阳系为"世界"，以宇宙为"大千世界"，以诸宇宙整体为"世界海"，以恒河沙数的世界海整体为"世界性"，以恒河沙数的世界性为"世界种"，以恒河沙数的世界种为"莲华藏世界"(世界以下皆为佛教用语)，再往前才进入"元"，元多得乃人的计算能力不能计算。它们彼此间由于有以太而相互吸引不散漫。其间由于有以太而发出声、光、热、电、风、雨、霜、雪等。小而肉眼不能辨别的尘中，山河草木中无所不在，一滴水中千万无量的微生物在蠕动，它们都是以太。"学者第一当认明以太之体与

用，始可与言仁”。

以太之用之至灵，于人身是为“脑”，于虚空为“电”。“脑为有形质之电，是电必为无形质之脑”。“人知脑气筋通五官百骸为一身，即当如电气通天地万物人我为一身也。”“是故发一念，诚不诚，十手十目严之，不能逃脱”。“莫显乎微，容包可征意思；莫见乎隐，幽独即是大廷。我之心力，能感人使与我同念，故自观念之所由始，即知所对者品诣之高卑。应该知道：‘电气即脑，无往非电，即无往非我，妄有彼我之办，时乃不仁。’”无疑这是一种万物一体说。然其是否就是直接从“生”出发的明道、阳明式的呢？《仁学》又说：

若夫仁，试即以太中提出一身而验之：有物骤而与吾身相切，吾知为触；重焉，吾知为痒为痛。孰知之？脑知之。所切固手足之末，非脑也，脑何由如之？夫固言脑即电矣，则脑气筋之周布即电线之四达，大脑小脑之盘结即电线之总汇。一有所切，电线即传信于脑，而知为触、为痒、为痛。其机极灵，其行极速。唯病麻木痿痹，则不知之，由电线已摧坏，不复能传信至脑，虽一身如异域然，故医家谓麻木痿痹为不仁。不仁则一身如异域，是仁必异域如一身。异域如一身，犹不敢必尽仁之量，况本为一身哉！一身如异域，此至奇不恒有，人莫不怪之。独至无形之脑气筋如以太者，通天地万物人我为一身，而妄分彼此，妄见畛域，但求利己，不恤其他，疾痛生死，忽不加喜戚于心，反从而忌之、蚀之、齮龁之、屠杀之，而人不以为怪，不更怪乎！反而观之，可识仁体。

这些无疑沿袭了明道的万物一体之仁说。也就是说，谭嗣同的以太、仁说，从明道的万物一体之仁出发，在西方自然科学的进逼下，将生的直接性转移到了物理学上的、更具一般性的“以太”，如果考虑到万物一体和一气流通的关系的话，这样作绝非唐突。于是，借助那个“赛先生”的威力来尽“冲决”之能事。不仅仅是赛先生，还要借重佛教。

无疑，《仁学》深刻地贯穿着佛教的思想逻辑。譬如四通第一的“人

我通"论,借用小岛佑马博士的话,便可归纳为:[106]

> ……本来,说到仁,并不一定要爱人。反之,爱反而塞通,即壅塞之大者。……爱即不能爱。……爱之根和不爱之根毕竟是同一物。从而欲切断不爱首先必须要切断爱。爱和不爱毕竟是胡乱分别出来的结果,而生出这个分别使得人我不通的原因,就要在这个根本处寻找到意识的作用。故现在要通过人我而合一的话,人人首先要切断这个意识。断意识也即无我。无我则灭异同。异同灭则平等出,平等至才能到达人我相通之极致。

这种在黑格尔那里恐怕要称作是主观唯心论的"反语"式的归结,不知是否就是佛教原有的东西。尽管在此我们对之不能详说而感到遗憾,然不仅仅是谭嗣同,康有为和章太炎也是如此,在与之密接相关的表里一体性那里,看到佛教在变革、革命思想中起了极大的作用,值得注目。谭嗣同在"界说"的末尾还列举了一些参考书目,说:

> 凡为仁学者,于佛书当通《华严》及心宗、相宗之书;于西书当通《新约》及算学、格致、社会学之书;于中国书当通《易》、《春秋公羊传》、《论语》、《礼记》、《孟子》、《庄子》、《墨子》、《史记》,及陶渊明、周茂叔、张横渠、陆子静、王阳明、王船山、黄梨洲之书。

他还在本文中批判荀子、程朱、顾炎武等人只是"君统而已"、"皆乡愿也"。这个必读书目中,既有"唯物论者"的张横渠、王船山,也举出了"主观唯心论者"的陆王(黄梨洲也属于这个系统),而没有举出"客观唯心论"的程朱(朱子学),可谓意味深长。如果要说《仁学》的思想到底是儒、是佛还是耶的话,我想恐怕是明末阳明派(或广义上的心学风潮)的三教(明代为儒佛道)合一式的心态,在西方冲击的刺激下达到积极状态的东西吧。[107]我现在要探讨的是,《仁学》的思想是否就是中国大多数学者说的"唯物论",或者是"带着唯心论尾巴的唯物论"?按照最近的模糊表

现,或者是"以太带有(唯心论唯物论的)的二重性,但其主要方面是唯物主义"。[108]然而我毫不犹豫地答复他们说,不,是唯心论,而且是主观唯心论,并且是激进的超级主观唯心论。或许应该说"以太带有二重性,但其主要方面"是"唯心主义"。本来,有着数千年独特哲学传统的国家,在接触到形质完全不同的西方自然科学时,产生不能名状的混乱实属自然。譬如刚才我们已经引用过康有为的话——大家对康、谭关系应该说是很清楚的——康有为也将"仁"定义为"电也,以太也",[109]究竟谁受谁的影响还不得而知,而《中庸注》说:"天地万物皆同气也。风霆流行庶物露生,乾坤为父母,万物同胞。体电气流,徒无有远近,莫不通焉。故国家之兴亡灾祥,皆应一念之得失,感召悉符。"(致中和条),按照《仁学》为例首先可定为唯物论吧。但是在数页之前他却解释"鬼"说:"子曰鬼神之为德其盛矣乎云云。"鬼字是魂气上升之形,神字是电气屈伸之义。他还说佛教专门言鬼,基督教专门讲神,孔子氏兼言鬼神,盛称其德。而程朱以鬼神为天地之功,张横渠则归之于二气之良能。这是根据阮瞻的无鬼论,于是鬼神之道废矣,也是违反讲神道设教的孔子之意的。太古鬼神多,中古少,人如果多智,则鬼神自然会少,但毕竟没有完全消灭。这是一反儒教哲学传统而将鬼神积极地解释为"GOD(神)",无论如何也不能称之为唯物论之类。(在后面还有"神,电气之主"等。)其实我们对此最好不必那么认真,但是总是有人想将谭嗣同定位为唯物论者,所以也就不能听之任之。

以谭嗣同思想为唯物论的最大根据,在于将"以太"作为仁之"体",以仁为以太之"用"这一点。当然,对这种说法不能坐视不管。据他们说,以太("ether"无疑应该说是物质)说明明是唯物论嘛。但是《仁学》本文说:"以太者,亦唯识之相分,谓无以太可也。既托言以太矣,谓以太有始终不可也。"(二十六条)而且谭嗣同自己将此说的纲要列为开头的"界说"第二条,说:"以太也,电也,粗茂之具也,借其名以质心力。"可见《仁学》的以太说无疑是立足于"心力"或"识"之上的彻底的唯心论。对此矛盾应该如何解释呢?我认为要解决并不困难。

第一：$\frac{\text{以太(体)—仁(用)}}{\text{心(识)}}$

或者是　第二：心(识)→以太(体)—仁(用)

的关系，即流出论的关系，它们都是唯心论，而且是主观唯心论。我认为，所谓的唯识识浪之说，不知属于上面的第一或第二种。如果是第一的话，则如阳明关于良知说的“生天生地……皆由此出”(《传习录》下，六一)；如加以极端强调的话，则是流出论式的表现，为主观唯心论的通例。总而言之，谭嗣同无疑是距离流出论最近的极端主观唯心论者，所以我称之为超级主观唯心论。有的论者举出谭嗣同赞扬王船山的“道者器之道，无器则无道”之说，并以此为根据，认为其是唯物论者。然而，即使谭嗣同引用过道:器 = 理:气那样严格的性理学上用语(我其实不那么认为)，[110]谭嗣同的以唯识说为根据而讲的“心”无疑是更核心的东西。心力说已经在原理上“超过”了心即理——如果说过火了的话，也可说是“企图超越”吧。有人认为，“谭嗣同的全部哲学都是建筑在质性的以太上的，而不是建立在精神的心力上的”，那也只能算是“自然观、人性观方面”那样的东西。[111]但是《仁学》并非为自然观或人性论为目的而写作的著作。谭嗣同的全部哲学，只能是通过借用物质的以太，来说明其唯心论的心力(仁)之说。如果我们在此联想起迄今为止的主观唯心论和唯物论是互为表里的例子来的话，决非是无用的。应该说以太是载托他的思想的所谓客观相关物(objective correlative)。使用自然科学概念或唯物论概念来讲唯心论哲学是不可能的吗？世界上到底有没有驱使自然科学概念讲自己的“唯心论”的所谓“自然哲学”呢？当然，如果谭嗣同唯心论者“完全抹杀而不提及谭嗣同哲学中的唯物主义成分倾向”的话确实不妥当。[112]大胆地将西方自然科学概念结合并引进其哲学，这并不是谭嗣同才有的、而是革新思想家们的共通的现象，但这是一个在最早、最有组织性的方面值得大书特书的“事件”。对此必须加以充分评价。但即或是如此，也不能说讲“心力”的第一义性不是主观唯心论了。毋宁说这才是超越“心即理”的极端主观唯心论，所以“心即理”的伴随物“自上而来的方法”才有可能得到解放，才有可能大胆地采用自然科学的宇宙观，针

对“教”讲别的领域的“学”，承认“格致”的领域等等——虽然这些都是不太符合时代的不彻底东西。[113]心即理在和名教决战中拯救众生，进而求得“科学”，又为了不被其压倒，于是便想抛弃“理”这个累赘。心和物质是 face to face（面对面）般的相对，于是拼命地向佛教求救——这大概是“主观唯心论”在当时、恐怕也是旧中国思想史的最后阶段吧。为冲决网罗而去消化石头的奋勇的狮子！这是喜剧吗？不愿在自己的肩上，背负作为自己的肉体的一部分的思想和哲学的沉重周到的传统，而在将“西方自然科学”当作西方自然科学“虚心地”潇洒地加以容纳了的国民们，能将之看作是喜剧吗？可能在嘲笑其头脑糊涂、顽冥不化！在国民的历史尚处于封建制中，会突然出现（或马上忘却）没有继承传统的、全面否定封建制的“大思想家”来吗？这样彻底的“大思想家”如此轻而易举地出现，姑且不论当事者的大思想家本人如何，难道对这个国家的民众或文明来说这是很光彩的事吗？由此可以追求到真正的坚定不移的进步吗？章太炎认为这样的国家是“文化浅薄”。[114]任何一个伟大的人，总要经过深沉的苦难、巨大的迷惘，这在任何国家或文明的历史上都是真理。在中国历史处于未曾有过的转折时期中，谭嗣同显示了许多思想上、行动上的矛盾或莫名其妙，我们对此倒是应该表示满腔的敬意才对。应该说其真正的形象不是学者而是“思想家”。（虽然我在此来不及对《仁学》成立的社会政治背景，对谭嗣同思想如何走向《仁学》的成熟过程进行探讨而感到遗憾。幸而《东方学报》[京都]二七刊载了小野川秀美撰写的《谭嗣同的变革论：其形成过程》一文[编者注：收入《清末政治思想研究》美玲书房，1969 年]对这个问题作了专门、周到、明白的论述，请参考之。在其中可以得到本文没有论述到的许多论点或知识。）

综上所述，我们论述了谭嗣同所说的“仁”就是“万物一体之仁”，《仁学》的思想就是所谓“主观唯心论”。当然我们并不是说，仁学就是从程明道的仁说直接地、有意识地继承而来的。谭嗣同或康有为在对“仁”的语义进行解释时，考证学式的引用了《说文》的“从二从人”、郑玄的“相人偶”，可见他们毕竟是时代之子。而且从他们的思想原则来看，都是明道那样的“君统而已”、“乡愿而已”之“程朱”之程，而有可能遭到唾弃。并

非冷静哲学史家的他根据“程朱”之传统概念来思考问题这一点，也不应该受到谴责。而且从谭嗣同所说“仁”的内容来看，无疑是程明道的万物一体之仁在“西方冲击”之下以最激昂的形态的再生。戴东原尝因为“理”在程朱那里成为了那样的东西而对名教主义痛愤不已，但名教越是固然不动的东西，它的对立面就越会使得心力之动“激昂开展”（王龙溪语）。当然，在吸收了西方自然科学的今天，事情发生了很大的变化。“主观唯心论”“道”概念之“理气不分”、“理气之条理”的特点，在以太说那里非常明显，但万物一体的根据之“生”被以太所吸收后，反而屏息潜影了。心即理飞跃成“心力”，自上而来的方法也基本消失。万物一体的主观唯心论现在看来被还原成了“心力—以太（通）”之单纯的形式。对此我们在最后部分还要稍稍加以考察。

如上所述，以太的特性，也即“仁”的特性在于“通”。[115] 诚然，《仁学》一篇贯穿着“仁—通”之逻辑，而可以不需要别的逻辑原则，但我在此还是想分离出另一条原理（或者线索吧）。也即“仁—动”之原理。我认为，作为主观唯心论的特征之一的“动”性，在《仁学》表现得非常明显。如果“通”是万物一体、一即一切、平等的原理的话，动则是《易》说的“日新之谓盛德”、“生生之谓易”之无限的活动性，所谓进步的原理，其就是“以太的动机”的根据。当然，这个运动性、前进性、生生日新在“通”里面已经包含有互为表里关系，但为了方便，还是分开考虑为好。“孔曰：‘革去故，鼎取新。’又曰：‘日新之谓盛德。夫善至于日新而止矣，夫恶亦至于不日新而止矣。’‘天地日日新故能生万物，以太日日不新则三界方法皆灭。’孔曰‘改过’，佛曰‘忏悔’，耶曰‘认罪’，新之谓也。孔曰‘不已’，佛曰‘精进’，耶曰‘上帝国近尔矣’，新而又新之谓也。则新也者；夫亦群教之公理已。……独何以居今之世，犹有守旧之鄙生，所所然曰不当变法，何哉？”试看“古”字，苦、枯、辜……没有一个像样的。“欧、美二洲，以好新而兴；日本效之，至变其衣食嗜好。亚、非、澳三洲，以好古而亡。中国动辄援古制，死亡之在眉睫”。“日新”又是以什么为根据的呢？根据以太之动机。看看那个雷吧！“虚空洞杳，都无一物，忽有云雨相值，则合两电，两则有正有负，正负则有异有同，异则相攻，同则相取，而奔崩轰

訇发焉。宇宙为之掀鼓,山川为之战撼,居者愕眙,行者道仆,懦夫孺子,掩耳而良久不怡,夫亦可谓暴矣。然而缓之以甘雨,扇之以和风,雾豁天醒,石敛气苏,霄宇轩昭,大地澄涤,三辰晶英于上,百昌孚甲振奋于下,蜎飞蠕动,雍容任运而自得,因之而时和,因之而年丰,因之而品汇亨通,以生以成,夫孰非以太之一动,而由之以无极也。期可谓仁之端也已!"这一节,不知为何,使人联想王心斋的"鳅鳝说"。"君子之学,恒其动也"、"夫善治天下者,亦岂不由斯道矣!""乌知乎有李耳者出,言静而戒动,言柔而毁刚!……卒使数千年来成乎似忠信似廉洁、一无刺无非之乡愿天下"。于是,"统政府台谏六部九卿督抚司道之所朝夕孜孜不已者,不过方制四万万人之动,縶其手足,涂塞其耳目,尽驱以入契乎一定不移之乡愿格式。夫群四万万之乡愿以为国,教安得不亡,种类安得而可保也"。但是,"西人之喜动,其坚忍不挠,以救世为心之耶教使然也"。而实际上:"又岂唯耶教,孔教固然矣;佛教尤甚。"关于孔教已经引用了孔子之语,关于佛教,说威力、奋迅、勇猛、大无畏、大雄等,经常比喻为狮子,认为"故夫善学佛者,未有不震动奋厉而雄强刚猛者也"。以上是《仁学》动说之概要。作为其动之主张的发挥,谭嗣同后来开始排斥"俭"提倡"奢",奢的主张又发展到讲机械的重要性,其论旨源源不绝不吝惜时间,最后讲到万国通商之仁道的原因,其间穿插痛烈的批判,洋洋数千言,几乎让人喘不过气来,现只好暂加省略。

总之,仁是以通和动,也即平等和进步为主要内容。孔子之教也就是这样的仁。其亡是因为"君主及言君统之伪学亡之也"(《仁学》五五页。编者注:三三八页)。可见谭嗣同是如何深沉地赌咒了君主进而最终主张排满革命的,要言之,"故常以为二千年来之政,秦政也,皆大盗也;二千年来之学,荀学也,皆乡愿也。唯大盗利用乡愿;唯乡愿工媚大盗。二者交相资,而罔不托之于孔。被托者之大盗乡愿,而责所托之孔,又乌能知孔哉?"(《仁学》五四页。编者注:三三七页)"吾甚祝孔教之有路德也"(同五五页。编者注:三三八页)。"吾观于中国,知大劫行至矣"。而且,"亦唯以心解之。缘劫运既由心造,自可以心解之"(同七三页。编者注:三五六页)。都是要求心力。心力的内容是慈悲和无畏(同七四页。

编者注:三五六页)。慈悲为万物一体之通,“有一小众生不得度者,我誓不成佛”,无畏就是为了达成悲愿,勇往迈进之“动”。而且,“佛外无众生,众生外无佛”。“众生卒无有一众生得灭度者,亦尽亦不尽也”(同九〇页。编者注:三七二页)。

结　语

以上分三章进行了论述,还想做如下一些补充。

作为士大夫之学的宋学,按照中国哲学史家们的分类,可分为三个流派。一是张横渠建立的唯物论,二是朱子完成的客观唯心论,三是从程明道开始的主观唯心论。其中唯物论的系统固然产生出了明末清初王船山那样的大智学者,但从思想史的整体来看不如其他二者的影响大。谭嗣同自称私淑王船山,但实际上看不出受到了什么根本影响。宋代以后的思想史最重要的局面其实是客观唯心论和主观唯心论的纠葛论争。现如果站在主观唯心论一侧而言的话,从明道—上蔡—象山乃至阳明,朱子学派不断地警告他们的方法非常危险,然而他们自己在主观意识上是为了不断充实继承名教体制,但在事实上却带来了更大的破绽,阳明则是他们的顶峰。然而,在阳明那里达到顶峰的主观唯心论实际上不得不站在诡辩的立场,羞羞答答地开始显露出了主观唯心论本来包藏着的“祸心”,于是终于发生了思想上的暴动。这样的思想混乱、危机,我曾经指出是士大夫存在性格的必然结果,而这又恰恰和明代出现的社会暴动、民变同一时期,其中有着某种象征性的联系吧——本文没有对此加以论述而割爱了。“暴动”虽然发生了,名教体制却非常坚固。“暴动”被镇压了,不仅是因为围墙太厚实、框架太坚固,更因为“暴徒们”没有明确意识到自己要做什么。他们只是士大夫的异端,并非敌人。《易》曰“物穷则变,变则通”,穷则思变,但是最终什么也没能变,这就是从思想史看到的明代。拿世界文学史上无与伦比的胡闹的(桑原武夫语)快男儿黑旋风李逵,来比喻思想上的“暴徒”头目李卓吾,是对他的最大赞扬,[116]这对“主观唯心论”的人们所能达到的境界,无论是从正面还是负面,都是一个精彩的

象征。同样，卓吾的下面一段话，使得思想史剧的观众们流泪不止：[117]

> 人皆以孔子为大圣，吾亦以为大圣；皆以老、佛为异端，吾亦以为异端。人人非真知大圣与异端也，以所闻于父师之教者熟也；父师非真知大圣与异端也，以所闻于儒先之教者熟也；儒先亦非真知大圣与异端也，以孔子有是言也。其曰"圣则吾不能"，是居谦也。其曰"攻乎异端"，是必为老与佛也。儒先臆度而言之，父师沿袭而诵之，小子蒙而听之。万口一词，不可破也；千年一律，不自知也。不曰"徒诵其言"，而曰"已知其人"；不曰"强不知以为知"，而曰"知之为知之"。至今日，虽有目，无所用矣。余何人也，敢谓有目？亦从众耳。既从众而圣之，亦从众而事之，是故吾从众事孔子于芝佛之院。

主观唯心论在明末取得的成果，总之就是这样一些玩世不恭的东西。要消除这种玩世不恭的仇恨，还得等待三百年后谭嗣同的出现。在西方冲击卷起的疾风怒涛之下谭嗣同的暴动，从以后的中国史的展开来看，可说基本上是成功了。当然，他们的民权主张毕竟是站在绅权立场上的。[118] 即使如此，也不单只是士大夫的异端，他们明显是政权、名教相对的敌人，而且他们是万物一体之仁的终究归结。

从孔子的仁和礼紧密结合出发的儒教，在谭嗣同《仁学》那里以仁对礼的暴动而终结。从仁开始的儒学以仁而终。从容向刃的谭嗣同可说是真正地"杀身成仁"了。

也许这样说不太合适。谭嗣同对乡愿之学、名教之学的儒教刺下了最后的匕首，但他不也还重新主张"孔教"吗？盟友康有为、梁启超、夏曾佑之流难道不是为了将孔教作为国教而四处奔走过吗？最终"五四"不是来了吗？还有他有意无意期待的革命，没有成于其盟友们之手，反而是被他唾弃的荀学和顾炎武的信奉者、"孔教"的彻底反对者章太炎，得到过一枚二等勋章！从以考证学正统自负，将"支那宏硕壮美之学"[119] 和革命杰出地结合起来的这个扑学大师不免很早就逃离战线了，想到中国思想学术的传统，究竟意味着什么呢？何况万物一体之仁、主观的唯心论

之类，究竟有多少是“进步的”呢？

这里想结束本文了。应该论述的地方还很多。随便举一两个吧，譬如对讲万物一体生生说的民国版的陈立夫的“唯生论”，也似乎有言及的必要；对主观唯心论思想自身的评价（朱子评陆子之徒为“进时甚锐，退亦速”［《语类》一二四］）也很有必要，但无奈还是省略了。

注释

［1］“裴晋公（度）有言：吾辈但可令文种无绝。然其间有成功，能致身卿相，则天也。叶若林云：后人但令不断书种，为乡党善人足矣。若夫成否则天也。此二语政同。黄山谷云：四民皆有世业。士大夫子弟，能忠信孝弟，斯可矣。但不可令读书种子断绝。”（《五杂俎》十三，也请参照拙著第四章）这里还想讲一件有趣的事。这就是清末到民国初年的变法家康有为、种族革命主义者章炳麟、民主革命主义者孙文等都同样认为中国的旧社会是平等的。从今天的科学社会主义式的史学来看，这是将中国固有词语“封建”和“feudalism”混同而产生的一种谬论。而在今天的中国陆续出现的有关旧中国人民的苦痛体验记，是对这一史学的有力验证。然而我还是觉得有必要倾听他们的观点。（《訄书·平等难第十九》，其他的如在《太炎文录》、《太炎别录》中随处可见，还可参见《大同书》甲部第五章《阶级之苦》项、《三民主义·民权第三讲》等等）

［2］关于体用，可在《困学纪闻》卷一的“叶少蕴谓云云”条的翁注，以及张岱年的《中国古典哲学中若干基本概念的起源与演变》（《哲学研究》1957年，二号）等里面找到线索。不管其是否起源于中国固有的东西，但佛教将之作为哲学范畴而加以了洗炼这一事实是不容怀疑的，而张氏一句也没提起佛教甚为可疑。

［3］这是将阳明学当作主观唯心论加以排斥，而又想拯救左派王学的苦肉计。这一倾向很普遍，例如侯外庐撰《论明清之际的社会阶级关系和启蒙思潮的特点》（《新建设》1955年，五号）。

［4］见本文列举过的李泽厚的论文以及《关于谭嗣同哲学思想的研究》（《哲学研究》1957年，三号）、杨正典《谭嗣同》、杨荣国《谭嗣同哲学思想》等文章都是同样的见解，都起因于侯外庐旧著《中国近世学术思想史》将之作为主观唯心论。

［5］这似乎是异口同声的论调，似乎没有特别列出文献的必要，例如《新建设》连载的北京大学中国哲学史教研室编《中国哲学史讲授提纲》（特别是1957年7月以后的部分）。并将张横渠、王船山当作唯物论的代表。

［6］1957年8月在“京都大学人文科学研究所公开讲座”上，我以《中国的革命思

想》为题论述了其宗旨(参照同研究所所报第五二号刊登的要旨)。

[7] 郝善群《对王阳明主观唯心主义的批判》(《新建设》1957年4月)清楚地讲了此事。

[8] 引用《宋元学案》十四(明道,下)附录引用张九成的"横浦日新"。(但是《程氏遗书》三却当作周濂溪的)。其下文有:"又置盆池,蓄小鱼教尾,时时观之。或问其故,曰:欲观万物自得意。"

[9] "生生之谓易,是天之所以为道也。天只是以生为道,继此生理者,即是善也。善便有一个元底意思。元者善之长,万物皆有春意,便是蕴之者善也,成之者性也。成却待佗万物自成,其性始得。"(《遗书》二上)

"天地之大德曰生,天地细缊,万物化醇,生之谓性。〔注:告子此语是,而谓犬之性犹牛之性,牛之性犹人之性,则非也。〕万物之生意最可观,此元者善之长也。斯所谓仁也。人与天地一物也,而人特自小之,何耶?"(《遗书》一一)

[10] 《涅槃无名论》。根据冢本善隆编《肇论研究》本文七十四页。

[11] 根据福永光司译《庄子》八二页。

[12] 而《庄子·天下篇》有惠施之言讲的:"泛爱万物,天地一也",从前后文来看无疑有着逻辑联系。

[13] 参见注[9]第一条。

[14] "天地生物,各无不足之理。常思天下君臣父子兄弟夫妇,有多少不尽分处",(《遗书》一)以及"所以谓万物一体者,皆有此理,只从那里来。生生之谓易,生别一时生,皆完此理"(《遗书》二上)。

[15] 参见注[9]第二条参照。特别是明清思想家赞成告子说法的人很多。我下面要论述的象山、阳明、谭嗣同皆然。而朱子的批评见《孟子》告子上此条的集注。

[16] 安田二郎《关于朱子的气》(《中国近世思想研究》所收)。

[17] "天地之间,非独人为至灵。自家心便是草木鸟兽之心也,但人受天地之中以生尔。"(《遗书》一)

[18] "天位乎上,地位乎下,人位乎中,无人则无以见天地。"(《遗书》一一)还可参见王阳明《传习录》下,一三六(岩波文库番号)。而陆象山所说"天地间有个朱元晦陆子静,便添得些子,无了后,便减得些子"(《全集》三四,《一夕步月》条)也是此意。

[19] 主观唯心物论的激进化,发展为了露骨的宇宙一体论,便是杨慈湖的《己易》,还可参见本文引用的阳明的"是故见孺子之入井,而必有怵惕恻隐之心焉"和本文所引谭嗣同所说的"偏法界、虚空界、众生界……"一段话。

[20][21] 《遗书》三。

［22］以下根据下面两段文章。

1.“若夫至仁，则天地为一身，而天地之间，品物万形，为四肢百体。夫人岂有视四肢百体而不爱者哉！圣人仁之至也，独能体是心而已，曷尝支离多端，而求之自外乎？……医书有以手足风顽谓之四体不仁，为其疾病不以累其心故也。夫手足在我，而疾痛不与知焉，非不仁而何？世之忍心无恩者，其自弃亦若是而已。”（《遗书》四）

2.“医书言手足萎痹为不仁，此言最善名状。仁者以天地万物为一体，莫非己也。认得为己，何所不至，若不有诸己，自不与己相干。如手足不仁，气已不贯，皆不属己。故博施济众，乃圣之功用，仁至难言，故止曰：己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。欲令如是观仁，可以得仁之体。”（《遗书》二上）。

［23］若想知道明道的仁说在宋代各种仁说中的地位，除山口察常博士《仁的研究》以外，夏君虞《宋学概要》下编也很方便。夏氏分类为：一，以爱训仁者；二，以人体公训仁者；三，以觉训仁者（上蔡等）；四，以万物与我合一训仁者（明道、横渠、杨龟山）；五，修正派（朱子等）；六，别的诸派（苏东坡等）。

［24］以下，见《上蔡语录》上（《正谊堂全书》）。

［25］朱子《论语或问・里仁七章之说》，以及《朱子语类》一〇一。后者说：“上蔡以知觉言仁，只知觉得那应事接物底，如何便唤做仁？须是知觉那理方是。且如一件事，是合做与不合做，觉得这个方是仁，唤着便应抉着便痛，这是心之流注在血气上底，觉得那理之是非，方是流注在理上底。唤着不应抉着不痛，这个是死人，固是不仁，唤得应抉着痛，只这便是仁。则谁个不会如此。”还有《明儒学案》五四《曹于汴传》中黄宗羲也非难过朱子的曲解。

［26］杨龟山也这样怀疑过（见《朱子语类》九八论《西铭》诸条）。而有一个叫林粟的人作《西铭说》，以西铭比杨墨，而骂之曰“名教之大贼”。（《朱文公文集》七，《记林黄中辩易西铭》。也可参见下举张岱年书四九页），在清末则被斥责为天主教。（《谭嗣同全集》二五九页。编者注：一三六页。《翼教丛编》四二二）。总之，《西铭》的“民吾同胞物吾与也”在后世其家父长制（？）式的含蓄被切割，一般只用水平式的平等观的含义，这一倾向值得注意。

［27］《正蒙・诚明篇》有：“性者万物之一源，非有我之得私也，唯大人为能尽其道。是故立必俱立，知必周知，爱必兼爱，成不独就。彼自蔽塞而不知顺吾理者，则亦末如之何矣。”而使用“兼爱”一辞，在儒家特别是宋代以后会被认作不谨慎，然邢昺的《孝经注疏》有“仁者兼爱之名”。（序疏）

［28］参照张岱年《张载——十一世纪中国唯物主义哲学家》一文（1956 年，原载《哲学研究》1955 年，一）四十三页以下。

[29] “复其见天地之心，一言以蔽之，天地以生物为心。”（《外书》三）伊川的《易传》二《复卦》条有：“一阳复于下，乃天地生物之心也。”

[30] 参见“言体天地之化，已剩一体字，只此便是天地之化，不可对此个别有天地”（《遗书》二上），“天人本无二，不必言合”（《遗书》六），以及《遗书》二上的“观天理亦须放开意思云云”等条。

[31] 《朱子语类》九七“问：程子性说一条云，学者须要识得仁体，若知见得，便须立诚敬以存之，是如何”条，即是关于《识仁篇》的问答。朱子的回答中有：“末云，‘吾之心即天地之心，吾之理即万物之理，一日之运即一岁之运。’这几句说得甚好，人也曾解得，只是未必书见得。向编《近思录》，欲收此段，伯恭以为怕人晓不得，错认了。”（和刻版五）如此可见《识仁篇》原来也有这样一节（现在《遗书》二上第三条也有相同一语，但记为伊川的）。而《遗书》七有“尧舜知他几千年，其心至今在”。陆象山的“此心同此理同”后来逐渐激化和浓厚，联系到阳明说的“只现在而已”等，主观唯心论特有的时间概念历历在目。

[32] 楠本正继《二程子论——明道部分》（九州大学《哲学年报》第七辑。编者注：收入《楠木正继先生中国哲学研究》国士馆大学附属图书馆编刊，1975 年）。

[33] 《遗书》五，以及二上。

[34] “诚者天之道，敬者人事之本。（注）敬者用也。敬则诚。”（《遗书》一一）“诚然后能敬，未及诚时，却须敬，而后能诚。”（《遗书》六）加以扩张而用之例，则有“天地设位，而易行乎其中，只是敬也，敬则无间断。”（《遗书》一一）可见“诚敬”，特别是“敬”在伊川、朱子系统中受到的重视程度。然而在陆王那里基本上没有多大用处，值得注目。（请参照注[56]）。

[35] “圣人即天地也。天地中何物不有，天地岂尝有心拣别善恶，一切涵容覆载，但处之有道尔。”（《遗书》二上）

[36] “命之曰易，便有理。（注：一本无此七字，但云，道理皆自然。）若安排走，则更有甚理。天地阴阳之变，便如二扇磨，升降盈亏刚柔，初未尝停息，阳常盈，阴常亏，故便不齐。譬如磨既行，齿都不斋，既不齐，便生出万变。故物之不齐，物之情也。”（《遗书》二）大家知道，这个譬喻是从朱子继承而来的。

[37] “天地万物之理，无独必有对，皆自然而然，非有安排也。每中夜以思，不知手之舞之，足之蹈之也。”（《遗书》一一）“质必有文，自然之理也。理必有对，生生之本也。有上则有下，有此则有彼，……一不独立，二必为文，非知道者，孰能识之。”（《二程粹言》上）

[38] “事有善恶，皆天理也。天理中物，须有美恶。盖物之不齐，物之情也，但当

察之,不可自入于恶,流于一物。"《遗书》二上)"天下善恶皆天理,谓之恶者非本恶,或过或不及,便如此,如杨墨之类。"(《遗书》二上)不管他们的卫道精神如何热烈,这种对异端的理论上肯定(?)态度,是主观唯心论者的基本特征。

[39] 伊藤仁斋《仁斋日札》说:"明道范文正好仁,伊川晦翁恶不仁"。(《甘雨亭丛书》地册)

[40] "学者识得仁体,实有诸己,只要义理栽培,如求经义,皆栽培之意。"(《遗书》二上)其后来愈演愈烈,发展到"六经皆我注脚"(陆象山)。

[41] "良能良知,皆无所由,乃出于天,不系于人"(《遗书》二上)。

[42] 《朱子语类》九七作为吕东莱的意见提出。在九五(三五)也有"……极好,当添入近思录中"之语。

[43] 但是,"医书言手足痿痹为不仁云云"的一条收入了《近思录》,但对此《语类》九十五有"说得太深,无捉摸处",伊川的《易传》区别"偏言之仁"和"专言之仁",赞扬"仁者天下之公,善之本也"。

[44] 《朱文公文集》六七,《仁说》。

[45] 本来,"曾子易箦之意,心是理,理是心"(《遗书》一三)说的也就是"心即理"之义,而经常被引用。

[46] 《遗书》二上。

[47] 《外书》一二。

[48] "人心唯危,人欲也,道心唯微,天理也"(《遗书》二);"人心莫不有知,唯弊人欲,则亡天德〔一作理〕(同上)"。

[49] 注[38]所引,以及《遗书》二上,《遗书》五。

[50] 《上蔡语录》中。

[51] 同上。

[52] 《象山全集·与李宰第一书》,以及《全集》一,《与曾宅之》。

[53] 《己易》收入《慈湖先生遗书》卷七(《四明丛书》四集)。作为中国主观唯心论的文献具有杰出的整体性和彻底性。在这里"仁"被训为"觉"。关于慈湖,可参见荒木见悟撰《陈北溪和杨慈湖》一文(《哲学》第六辑,广岛大学。编者注:收入《中国思想史的诸相》中国书店,1989年)。

[54] 《象山全集》三四。关于这一类的话还有许多,特别有趣的是《全集》三五(人心唯危的)"人心只是大凡人之心。……人亦有善有恶,天亦有善有恶(日月蚀恶星之类),岂可善皆归之天,恶皆归之人。此说出于乐记,此说不是圣人之言"。

[55] 以上《象山全集·与朱元晦第二书》。《朱子全集》三六,《答陆子静书第

五》。

[56]《传习录》上,一二九。《全书》七,《大学古本序》。众所周知,明道强调敬。进而上蔡也以敬讲涵养之说,而朱子说"上蔡以来,以敬为小不足言,须加仁字在上(即"仁敬")。其实敬不须言仁,敬则仁在其中矣。"(《语类》六)确实,明道的仁有让"敬"消失的倾向。阳明学派特别是左派基本上不讲敬。"王心斋座下的颜山农,何心隐一派坚决地打破了敬字"。(顾宪成语。参见拙著《中国近代思维的挫折》三五七页)对此右派则有了再说"敬"字的机会了。(冈田武彦《良知归寂派的学的精神》七三页,《哲学年报》第十六辑)。可见在朱子学派那里"敬"有着非常重要的意义。(还可参见《大学或间》卷首)。

[57] 随着阳明学的盛行,万物一体观也逐渐成为士大夫共通的东西。利玛窦在《天主实义》(万历三十一年利玛窦序)中进行儒教批判时,将之和太极(理)说一起进行了批判。利玛窦认为"同"这一范畴有各种含义,反问"万物同体"之"同"属于哪一种,指出了其矛盾所在,意味深长,但总的来说没有对太极(理)的批判那么精彩,没有抓住核心。(根据 1868 年重刊本。其第四篇《辩识鬼神及人魂异论,而解天下万物不可谓一体》)。遗憾的是这本书在三十年后(1631 年)虽然以《名理探》(葡萄牙 Coimbra 大学耶苏会士的逻辑学教科书的翻译)之名出版,然其概念的分析、分类之类的西方式的方法,对当时(以及以后)的思想界没有什么影响。甚为中国思想惋惜。

[58] 以下,《传习录》中,《答聂文蔚第一书》。

[59] 以下,《传习录》中,《答顾东桥书》,以及《答人论学书》。也可参照《传习录》上,九九。

[60] 根据清水几太郎著《社会和个人》第三章《中世的社会和个人》的第三节《圣托马斯》。本来我对这样的比较是否有效果深为怀疑。因为第一,基督教和儒教的不同;第二,士大夫社会和欧洲中世贵族(庄园主)社会的根本性不同。如果说到政治概念的话,其应该是官僚制社会—尽管是所谓家产官僚制。官僚制和等级制度在原理上有没有根本上的不同?关于这一点,可参见王龙溪下面这段意味深长的话:(《全集》七,《书太平九龙会籍》)"……无过分之求,则可安业不迁,以成其初学之志。昔者伊尹耕于有莘,而乐尧舜之道,便是即农以为学。傅说在于版筑,胶鬲在于鱼盐,便是即工与商以为学。当其未发未学之时,唯知安分尽业,原无荣禄之想,及其出而为卿为相,不过随时展错,以成应缘涉世之功,于本来性分,未尝有所加损也。矧士尤四民之首,以希贤希圣名为实学,以万物一体为实功。……不知业有所迁而学亦随废,何以先细民而成其为大人之学哉?是故处则有学业,出则有职业,农则有农业,工商则有工商之业,卿相则有卿相之业,业者随吾日用之常,以尽其当为之事。所谓素位而行,不愿

乎外者也。”这段文章的主要宗旨当然在于“安业不迁”、“即业以成学”，然伊尹以下的比喻譬符合等级社会的本意吗？其次，从此反思中国近世的主观唯心论的话，“安业不迁”在欧洲以及日本中世是否也应该有很大的区别？

[61]《传习录》下，一一九。以及拙著第一章。

[62]“君子不器”（《论语》）或者是“儒者耻一物之不知”（扬雄《法言》）固然是一般读书人的理想，阳明自身也认为，良知说时而以此为根据（《传习录》上，六七）。即“拔本塞源论”之说不仅是从道学式的道德主义那里将知识才能解放出来，而且也否定士大夫们的一般性博物君子主义。更值得注目的是，他从事上磨练主张出发，认为智识技能不单是书本上的，而应该是实用主义的（如王学曾被批评“重事功”）。本文没有来得及论及，但关于主观唯心论和事功主义的密接关联，有必要对在原理上是属于同样范畴的问题主观唯心论和史学（例如宋代的浙东史学）进行深入考察。即使不谈陆象山给予王安石以较高的评价、清初的实践主义者颜习斋受到阳明的深刻影响等事实，以及阳明自身军事上行政上的事功等，而如罗念庵那样的阳明门下致力于不起眼的事功的人很多。王宗沐创立一条鞭法就是其中一例。

[63]《象山全集》一，《与邵叔谊书》等。与之有关的，是应该注意到“只要大要良知同出，各种别的说法没有什么害处”的阳明式的自由主义。到后来，这样的心学风气成为能动性的，成为“缺点也就是优点，没有优点的人是死物”（《柞林纪谭》李卓吾语）之明末独特的个性主义。

[64]参照拙著《中国近代思维的挫折》第三章《李卓吾》（二二三页）。“德之才”等见《资治通鉴》一，“臣光曰”云云。

[65]《传习录》下，一一二。而《阳明先生集要》的这一条（四部丛刊本卷二，三〇）比全书本，通行本多出四百余字，这里见到对“狂”的狂热赞美、对乡愿的痛骂则使人想起王龙溪（《中国近代思维的挫折》第二章末）。而狂（直达性真，不避恶名）在逻辑上并不一定和“侠”有关联。因为所谓“颓废派”也是一种狂。事实上，明末在文学艺术方面可以看到这种倾向的强化，我在拙著里已经论述过其在精神史上的意义。“狂”要成为“侠”必须要有万物一体说作为媒介。颓废派和侠是互为表里的对“社会”的反抗。

[66]参见《中国近代思维的挫折》第四章《近世士大夫的生活和意识》。特别是二六五页以下。

[67]我一直在寻找“生生不容已”、“自不容已”之类的话语的由来，但还是茫然不知（“纯亦不已”、“於穆不已”等是生生不息相结合的产物吗？）朱子在《大学或问》里说：“吾闻之也：天道流行，造化尊育，凡有声色貌象而盈于天地之间者，皆物也。既

有是物，则其所以为是物者，莫不各有当然之则而自不容已。是皆得于天之所赋，而非人之所能为也。”又说：“有当然之则而自不容已，所谓理也。”万物一体说，主观唯心论的生生不容已的特征，如借用朱子式的严格区别峻别，则并非针对理，而是针对气的（按照阳明的说法恐怕是“气即理”之气）而言。承认“生之谓性”（一三页）的性一方的不容已，或是在生的方面加以承认，是两者的不同之处。（请参照《传习录》中，《答周道通书》的最后一条。）

[68] “良知是天然灵窍，变动周流，不为典要”（全集四），“人心本神，本自变动周流，本能开物成务”（全集二二），“祖龙焚书，道脉未尝坏，至汉代，将圣门道学，著为典要，变动周流之旨，遂不复见于世”（全集一）等。“易之……为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可典要，唯变所适”为《易·系辞传》下之语。

[69] 《龙溪王先生全集》，二《宛陵会语》，十五《册付养真收受后语》，以及七《华阳明伦堂会语》。

[70] 《传习录》中《答陆原静书》第三条。而第四条云：“夫良知一也……以其流行而言，谓之气”。

[71] 同上，《答周道通书》第八条。

[72] 安田二郎《中国近世思想研究》一九八页（编者注：筑摩书房，1976 年）。

[73] 根据安田之说。旧著四十四页，认为阳明的立场为“终究不承认事物的客观实在性”的说法是不正确的。应该说是“对于阳明来说……有关外在之物的存在论思辩等不是关心的中心”（安田书一八七页）。我一直对此点感到迷惑，最近看到已故木村素卫撰写的《理论和实践》（《浊逸观念论的研究》）一文，明确醒悟到了旧说之非。

[74] 安田氏在一九八页以下举出了此例。其以万物一体说的根据的一气贯通说为理论基础这一点值得注目。

[75] 《明儒学案》一一。

[76] 以下可分别参见《龙溪王先生全集》八《易与天地准》一章的大旨，也可参照《太平杜氏重修家谱序》，四《东游会语》，十五《易测授张叔学》。还可参见注[71]。

[77] 为了知晓唯心论唯物论之类用语的妥当范围，关于此事不能不记忆在心。不管是朱子学（客观唯心论）、陆王（主观唯心论）还是张横渠王船山（唯物论）都不否认朱子所说“心者气之精爽”之话（关于此点，可参见安田著作的五五页，注四七）。《明儒学案》七薛思庵的语录里有“一身皆是气，唯心无气”还不足惊人的话，“随气而为浮沉出入者，是心也，人皆是气，气中灵底便是心，故朱子曰，心者气之精爽”。对此语的黄宗羲的评语的结尾处有“气未有不灵者，气之行处皆是心，不仅腔子内始是心也”。

［78］《明儒学案》二六，唐凝庵鹤征《桃溪札记》。而心脏之中空处藏宿着性之类的说法并非只有唐氏才有，《朱子语类》九十八有："心与性，不可以动静言。凡物有心，而其中必虚，如饮食中鸡心猪心之属，切开可见，人心亦然。只这些虚处，便包藏许多道理，弥纶天地，该括古今，……此所以为人心之妙。……性如心之田地，充此中虚，莫非是理而而已。"（我发现《明儒学案》四五，黄润玉《海涵万象录》第一条也如是说，除此之外也有别的。）但和拙论没有多大关系，尾藤正英著《山崎暗斋的思想和朱子学》（《史学杂志》六五之九。编者注：收入《日本封建思想史研究》青木书店，1961 年）谈到了朱子的这个说法（七一八页），现附记于此。据说暗斋对语类中的话，连页数也记得。所以不能说是没有根据的。可能还有其他例子。我想这样的话绝非一时之言，听者之误等。对朱子之理在这个层面还是应该有所注意的。（安田氏所谓"kindlich"？）

［79］山井涌《明清时代气的哲学》（《哲学杂志》六六卷七二号，1951 年。编者注：收入《明清思想史的研究》，东京大学出版会，1980 年）。明代中期的思想界一方面产生出阳明的主观唯心论，同时也萌芽（再生？）出气哲学。这表明朱子学在尖端的思想家那里原封不动的话已经维持不下去了。那么问题在于，为何在这一时代"气"再度成为思想家关心的呢？对此我没有现成的答案。但是，仅限于阳明学而言，相对于以前经常说和佛教有着亲近性，在实证上在明代毋宁说是应该强调和道教（不是道家思想而是方术性的道教）的关系。但对此说的详细叙述以后再说。

［80］以下请参照拙著《王龙溪先生谈话录并解说》注十八，《东洋史研究》十二卷二（收入本书），《王龙溪先生全集·王宗沐序》，《学案》三二《王心斋传》，参照《中国近代思维的挫折》第二章等。"治亦进乱亦进"是孟子评价伊尹的话，在清末为康梁之徒频繁地引用来鼓吹伊尹。（参照《翼教丛编》四）。

［81］［82］《龙溪王先生全集》十二《与魏敬吾书》。十三《书贞俗卷序》。

［83］《明儒学案》二二，胡直的续问引龙溪语。而学案十八《冬游记》引龙溪语，例如顾炎武《日知录》十三和清议之类的对照。而且即使同样讲性真（真性），也是和下面那样的话的对比："只从四时常行、百物常生处见太极，礼仪三百、威仪三千处见性真。而日用应酬，凑泊不得，非下学上达旨也。"（《耿天台文集》十一，《东廓邹先生传》所引东廓之语，东廓被认为是王学右派。

［84］见《太炎文录》一，《征信论》上。

［85］谭嗣同《仁学》（三联书店刊全集本，十六一十七页。编者注：三〇一页。）也可参照本书六十四页。关于这个问题，也可参照本书七八页引李卓吾文。因为阳明心学中的"恶"的问题经常受到议论，安田二郎也没有能说明阳明说中"恶"的存在，所以于现实处理也是无力的。但是，"恶"的原理难道只能求之于内在的人欲吗？应该向外

在的“社会”追求其根源,阳明心学并非倾向于内在。上引《冬游记》中被写为龙溪之语,这里写成是卓吾之语,在真—善、假—恶之对应中隐约可见其间奥秘。当然,根据性理学的传统,这首先是善—性·恶—习,并非什么新鲜的东西。然而,这里的“习”根据“名”而形成,且这个“名”具有鲜明的意识形态性。在这里打破了“善者为社会的,恶者为个人的”这样的图示,去探寻“善者为个人的,恶者为社会的”之根源。到了谭嗣同那里则有了最清楚的意识。

[86][87]《明儒学案》三四(郑性刻本),三二《泰州学案序》。也请参照《中国近代思维的挫折》第二章。

[88]《续焚书》附录外纪收《神林纪谭》(袁中道编)以及《焚书》一《答耿司寇书》。

[89] 文悌的《严劾参康有为折》(《翼教丛编》二),列举“如尔来《时务》、《知新》等报所论”,“尊侠力,伸民权,兴会党,改制度……平君臣之尊卑,改男女之外内”。关于清末的侠风,其先驱可以举出早先龚定庵的《尊任篇》,我还想指出和康梁派彻底对立的种族革命主义者章太炎在《訄书》论述的“儒侠”(《訄书》第五)、“播种”(同第二十五)(后文中有“怀哉,寥天一之神人”指的就是谭嗣同)。而“儒侠”后来被屡屡增改,变成譬如伯夷和盗跖的比较,以伯夷为托尔斯泰,盗跖为巴枯宁,认为盗跖只是伸伯夷之志而已,为了大侠师盗跖吐万丈之气(《检论》三《儒侠》)。

[90] 随着佛教思想的复兴,在清末思想界一个显著的事实即是异端诸子学的复兴。特别是以墨子为西欧先鞭的自然科学的鼻祖,因其兼爱说和任侠(所谓理水故事之类也进入了任侠的概念),而受到变革派人们的异常尊重。

[91] 梁启超(湖南时务学堂总教习)对《学堂答问》写下的批语(载《异教丛编》五《宾凤阳等上王益吾院长书》)。

[92]《仁学》六一页(编者注:三四四页),而且关于谭嗣同自身的性格说有“带剑行游,悲歌叱诧”之风,参照本文引用的小野川秀美的论文。

[93]《民报》第六号(《制言》半月刊第二六期,许寿裳《记念先师章太炎先生》也有相当详细的引用)。太炎在这次演说中说,如果没有“神经病”(热狂主义)的话,任何“思想”都收不到实效,为了以革命而为当务之急的是:一,振作佛教(特别是华严和唯识)中的“信心”(信念、心力)以增强国民道德;二,以国粹(也即国学,细分为言语文字、典章制度、人物事迹的研究)来激励种性,增进爱国热肠。这第一项的详细内容和《仁学》中的佛说部分大同小异(也可参照梁启超的《谭嗣同传》赞),可说他们自己很早就读过《仁学》,但不甚赞许(《太炎先生自订年谱》光绪二三年条,《近代史资料》1957年,一),而他那著名的佛学或许是自发开始的吧,但我还是相信在此不能掩盖谭

嗣同的影响。从前面二条来看，心力（太炎也用这一词语）之说可谓考证学的正统，在太炎那里也是共通的。而虽然和佛教没有直接关系，师事太炎的鲁迅的早年文章，例如“文化偏至论”就标榜神思新宗（New idealism）。（关于鲁迅和佛教，可参见许寿裳《亡友鲁迅印象记》第十三章）。

［94］梁启超《康有为传》（《饮冰室文集》九）第三章。关于公羊学和佛教、改革、革命思想和佛教的关系虽然也和本文有着重要关系，但暂不论述。只是列举出梁启超的《论佛教与群治之关系》（《饮冰室文集》十）、章太炎的《答铁铮》（《章氏丛书》别录一）、《答梦庵》（《民报》二十一）等。

［95］《王文成公全书》四《寄陆希渊第三书》。其他的朋友诸学益甚多。而可参照《阳明先生集要》二（四部丛刊）二七丁。

［96］［97］［98］（《龙溪王先生全集》三《九龙记诲》。二《桐川会约》、《洪都同心会约》。

［99］以下见《焚书》三《何心隐论》。

［100］《焚书》一《答耿司寇书》。而《答周友山书》曰：“有以酒为命者，有以色为命者，……独余专以良友为命。”

［101］参照《中国近代思维的挫折》一五〇页以下。而关于侠客道方面，可参见小川环树《关于水浒传的作者》（第三节）（《日本中国学会报》第三。编者注：收入《小川环树著作集》第四卷，筑摩书房，1997 年）等。

［102］可参照康有为《长兴学记》（《异教丛编》四），梁启超《论学会》（《时务报》，光绪二二，一〇），谭嗣同《壮飞楼治事》（学会，群学）等。而《戊戌政变记》七十五页（《饮冰室专集》）里有记保国会发会是继承明代的灵济宫之会（参照拙著二七八页）。

［103］平川清风著《支那共和史》三九页）关于清末留法国中国学生发行的杂志《新世纪》的言论如是说。

［104］见小岛佑马博士《中国的革命思想》三十七页以下。

［105］《仁学》九页以下〔编者注：二九三页以下〕。也即《仁学》本论开头的数节。

［106］关于四通，小岛佑马博士著《中国的革命思想》九十九页以下有精彩的概括。

［107］参见拙著《中国近代思维的挫折》第三章，以及《王龙溪先生谈话录并解说》（收入本书）。谭嗣同说：“佛教最大，孔教次大，耶教小”（《仁学》五〇页。编者注：三三三页）。而对于清末的异端（包括西学）的积极态度，也可将考证学带来的东西考虑进去。参见梁启超（《清代学术概论》文求堂本，十三页。编者注：小野和子译，东洋文库，1974 年，十五页。）

［108］李泽厚《关于谭嗣同哲学思想的研究》（《哲学学研究》1957 年，三）七十四

页。这篇论文驳斥孙长江的《谭嗣同是唯物主义者吗?》(《教学与研究》1956 年,一〇)、《试论谭嗣同》(同上 1955 年,一〇)的文章,在主题上是我读过的最新论文。我没有读过孙氏的论文,根据引用,可认为是非常公式主义化的东西。

[109] 这里经常可以看到康有为。例如《孟子微》(光绪二十七年冬序)卷一有:“不忍之心,仁也,电也,以太也云云”(《大同书》同);《中庸注》(同年春序)有:“仁者人也亲亲为大”条有“仁从二人,人道相偶,有吸引之意,即爱力也,实电力也”等。而《翼教丛编》五所收“湘省学约”曰:“观湘报所刻诸作,如热力、涨力、爱力、吸力、摄力、压力、支那、灵旦、起点、成线、血输、脑筋、灵魂、以太、黄种、白种、四万万人等字眼,摇笔即来,……阅不终篇,令人气逆”(《辩文体》条)。《湘学报》是谭嗣同和梁启超、唐才常等于 1897—1898 年间发行的杂志。如详细查看《湘学报》的话,正如该言,唐才常等经常使用这样的新语,可以想见当时的风气。直到民国二十三年刊陈立夫《唯生论》,还以元子动能之物质中发现的“热”和精神中发现的“诚”,来论述“生命”。

[110] 根据王船山的说法,论道、器的是《上欧阳辩强师第二书》(全集二九二页。编者注:一六〇页)以及《报月元徵音》(全集三九〇页。编者注:一九六页),反而在《仁学》看不到。都是言变法之处。即法制机器之类的为器,伦常之类为道。

[111] 上面列举的李泽厚论文七十四页。

[112] 李泽厚《论康有为的哲学思想》(《哲学研究》1957 年,一)七十八页。但李《关于》一文的第二节《(谭嗣同的哲学)是主观唯心主义吗?》,认为即使退后一步以之为“唯心论”,心力也决非主观唯心主义的概念,而应是客观唯心主义的概念的说法,值得注目。不仅是谭嗣同,我们感觉到,即使依从中国学者所谓“主观唯心论”的各种思想,其实更多地保持着勃兴期的宋学那种深厚的泛神论式的气分,比朱子学的理气峻别更加“客观唯心论”。对于“恶”的态度、理气不分的立场、自上而来的方法、最终留在彼岸(无限到达不可能的理想)的志向等,与其说是主观唯心论,毋宁说是客观唯心论式的思维特征。当然,如果一开始就否定引入欧洲哲学范畴的话问题则更简单。但是这样做恐怕不会有什么“fruchtbar”(结果)吧。

[113] 谭嗣同将学、政、教分开,认为“求保国之急效,又莫捷于学矣”,认为“朝廷即不兴学,民间亦当自为之,所以自保也。且朝廷无论如何横暴,终不能禁民使不学,中国之民,唯此权尚能自主,则由此充之,凡已失之权,无不可因此而胥复也。”而且“且民而有学,国虽亡亦可也。无论易何人为之君,必无敢虐之。直君亡耳。视君亡犹易臧获,于民宁有害焉”。更重要的是,这个学,既和道、政分开,且是由“藏书楼、博物院、天文台、医院”等象征的东西,属于“算学、格致、社会学”之类。(《仁学》七十一页以下。编者注:三五四页以下)

[114]《检论》八“对二宋”,引用尼采的话说:“昔德意志人尼采有言曰:北欧叱咤而变新教,举国同然。是时南欧,岂无不逞于旧教者邪? 文化深渍,虽有变故之材,不能人人奉以为大宗,故其势屈而不伸。北欧之人,人奉为宗主者,尊信变教之人多也。尊信多者,其文化浅也。”(但是,这段文字不是直接评论日本的)这段话似乎很有人气,经常被其他文章引用。

[115] 在明末将“万物一体之仁”规定为“通”的学者在也不是没有。可参见《明儒学案》五四(诸儒)曹于汴章。但是,在他们那里,“中通”不是谭嗣同那样用来作为批判反抗的原理。而且,学案里以曹为诸儒,也即分类为阳明派以外的部分,不记师承,说“与冯应京(阳明学者)为友,以圣贤之学相砥砺,请求兵农钱赋,边防水利之要。其条目大概,见之《实用编》,所言仁体,则是西铭之注疏也。……即上察之以觉言仁也”。

[116] 容与堂本《忠义水浒传》卷首,“梁山泊一百单八人优劣”为题的文章(似乎是卓吾之作)曰,“李逵者,梁山泊第一尊活佛也。为善为恶,彼俱无意。宋江用之,便知有宋江而已,无成心也,无执念也。藉使道君皇帝能用之,我知其不为蔡京、高俅、童贯、杨戬? ……若夫宋江者,逢人便拜,见人便哭,自称曰小吏小吏,或招曰罪人罪人,的是假道学真强盗矣。然能以此收拾人心,亦非无用人也。……至于吴用,一味权谋,全身奸诈,佛性到此,澌灭殆尽”(还可参照《又论水浒传文字》)。还有《批评水浒传述语》有“和尚(指卓语)读水浒传,第一当意黑旋风李逵……特为手订《寿张县令黑旋风集》,此则令人绝倒者也。不让世说诸书矣。”这个黑旋风集将不日出版发行。现在不举出《水浒传》本文中的批语,可用小川的论文来补足。

[117]《续焚书》四《题孔子像于芝佛院》。

[118] 梁启超的《上陈宝箴书》(《饮冰室专集・戊戌政变记》附录二,“湖南广东情形”所引)曰:“欲兴民权,宜先兴绅权,欲兴绅权,宜以学会为之起点”,“今欲更新百度,必自通上下之情始,欲通上下之情,则必当复古意,采西法,重乡权矣”、“欲用绅士,必先教绅士,教之唯何,唯一仗之于学会而已”。

[119]《癸卯狱中自记》(《章氏丛书》文录一)曰:“……上天以国粹付余。自炳麟之初生,迄于今兹,三十有六岁。凤鸟不至,河不出图。唯余以不任宅其位,系素王素臣之迹是践,岂直抱残守阙而已,又将官其财物,恢明而光大之? 怀未得遂,累于仇国。唯金火相革欤? 则犹有继述者。至于支那闳硕壮美之学,而遂斩其统绪,国故民纪,绝于余手,是则余之罪也。”

第 二 部

阳明学中人的概念与
自我意识的展开及其意义

序

根据内藤博士的说法,平民的发展和政治重要性的减退,是中国近代(宋、元、明、清)的两个根本特征。(《支那论》所收《近代中国的文化生活》。编者注:载《内藤湖南全集》五,筑摩书房,1972 年)这两个特征在学问、思想的领域,则通过自由研究和自由批判的形式表现出来。以下拙文,建立在这一启发之上。在宇宙论人性论方面作为近代性思辨之学出现的宋学,和经典批判之考证学的清学,堪称近代学术史上的双璧。然以阳明心学著称的明学又如何呢?其固然是宋学某一个方向的发展,但是否能简单地这样看待呢?阳明学到末流时坠落于玄学,遭到浸蚀的士大夫们陷入了没有力气没有理想的精神状态,最后沦落到了心学横流之社会性弊病的地步。这基本上可说是定论,然而一个思想在其成立之后,会全然堕落到一无所取的地步了吗?阳明学究竟有没有发展?一个思想酿为"社会"之弊病,又意味着什么呢?阳明学屡屡被人称为"实学",但却遭到同样标榜为实学的清初学者们的猛烈抨击,难道是因为它被玄学化了,所以才被断罪为末流的吗?我们对这样一些概念的历史性难道不是非常缺乏反省吗?

一般而言,对性理学或心学可以从人学、人性学的侧面加以观察,然而心学对于人或人性到底是如何把握的呢?称阳明学是实践性的固然不错。然作为实践主体的人是如何被观念化而当作前提的呢?心学中最核

心的、最本质的东西是什么？这些课题如果不解决的话，进行再多的议论，也不太可能把握心学的本质和它影响的社会现象的真实！

为此，我想提出一个方法，以解开上述疑问。这就是追溯心学中“人”这一概念的成立和发展，反省怀抱“人”概念的心学者们的实践，从而去探讨心学运动的历史性社会性意义，在和近代中国构造的关联中去理解其运命的必然性。根据我的理解，心学的根本问题在于人和人性的问题。人的问题大致可以分为内在的人的概念和外在的社会性实践这两个范围。人毕竟是社会的人，这个所谓的“社会”，在旧中国是由被称为士大夫或读书人那样具有独特性格的人为核心具体构成的，所以我们目下最关心的是中国人的为人方式。

我认为，明代在近代中国精神史上，是一个提出了独特问题的时代。近代中国的精神在明代极端尖锐化，并灭亡于自己产生出来的反命题。中国的精神可谓礼教，然而到了宋代，这个尚未分化的“即自性整体精神”开始出现了理论上、理性上的自我分化，到了明代开始完成其自律性，或可称作针对社会理性的个人理性的独立化和自律化。这是近世的士大夫读书人的独特生活产生出来的必然动向，[1]然他们的运命也非常悲惨。对这种特殊事实的意义，需要进行慎重地考察。学者们在论述明学、谈及李卓吾时，十有八九要墨守清学的批评、踏袭《日知录》的痛骂。要说明学很“空疏”也不是不行，然而什么叫“空疏”？应是相对“充实”而言的，这就是以清学为基准了。讨论明学必须要以明学的原理来加以衡量。而且对明学的原理，还必须将贯穿于近代的原理来加以定位和理解。不仅如此，对明学采取以清学的标准来衡量的态度，还会招致更严重的后果，那就是不能正确理解明清思想史之间的正常联系。清学的“实事求是”据说是对明学之空疏的反动引起的，于是明清思想史可以说没有连续性了。然而，历史学家们难道不是把明清同时作为“近代”的一环的吗？所谓中国近代毕竟只是社会性政治体系而已，其精神史的基础难道会是两个截然不同的时代吗？清朝实证史学之渊源的黄宗羲堪称纯粹的王学者，顾炎武在其壮年时代亦属于复社，亲身体验了广义上的明学氛围。或有人认为清朝考证学的意义在于以复古为解放（梁启超《清代学

术概论》第二章),从而去降低孔子的地位(橘朴《中国思想研究》三九三页)。这些难道不是偶然性的结果论吗?在坚信圣典的“客观”考证的可能性的精神态度中,难道没有深深贯穿于宋明清的“主观主义”吗?明清当然也有非连续性,然对其深层中的连续性基础构造不加以把握的话,便可说不能统一把握中国的近代。其中,将明学和清学联系起来、对阳明思想的发展作一大致性的考察,是非常重要的前提。[2]

本文是原题为《从王阳明到黄宗羲》的毕业论文(昭和十六年春,1941年),但实际上对题目和内容都进行了面目一新的修改。因为原文不但对宋学清学有着一些知识上的贫乏,最近还从吉川幸次郎先生那里得到了一些指教,从而痛感需要再考之点非常多,为了纪念幼稚的自我出发点,现公诸于世。全篇分为三章:

一、王阳明——作为人的自然的圣人

二、阳明式人的发展——“吾”的成立

三、自我意识发达的社会背景——士大夫读书人的生活和意识(缺)

一、王阳明——作为人的自然的圣人

1

由南宋朱熹集大成的中国前所未有的思辨哲学,即所谓性理学,经过元代而为明代所继承,在初期时仅仅只是墨守传统而已,思想界可谓一片沉寂。可谓“此亦一述宋耳,他亦一述朱耳”(《明儒学案》十《姚江学案》总论)。为打破这一沉寂而建构独自的明学走出建设性第一步的,是新会人陈白沙。他说:

> 三代以降,圣贤乏人,邪说并兴,道始为之不明。七情交炽,人欲横流,道始为之不行。道不明,虽日诵万言,博极群书,不害为末学。道不行,虽善济群生,一匡天下,不害为私意。为学莫先于为己为人之

辨。此是举足第一步。(《学案》五《白沙语录》)①

十分贴切地表现了明学的精神。按照白沙的说法,士大夫—读书人式的博览群书,或者是士大夫—官僚式的经世济民,对学问而言都不是本质性的东西。学问不是教养的手段,也不是政治的工具。其首先在于明道,而以行道为本质,学问的本来意义,必须从"为己为人之辩"(《论语·宪问》)出发。换言之,政治和文化之前的、极端的"为人""为己",才是学问的根本问题。其弟子林光记录白沙的话有:"人所以学者,欲闻道也。求之书籍而弗得,则求之吾心可也,恶累于外哉。此事定要觑破,若觑不破,难日从事于学,亦为人耳。斯理识得为己者信之。诗文末习,著述等路头,一齐塞断,一齐扫去,毋令半点芥蒂于胸中。然后善端可养,静可能也。"(《白沙学案》二,林光《记白沙语》)又曰:"文章、功业、气节,果皆自吾涵养中来,三者皆实学也。唯大本不立,徒以三者自名,所务者小,所丧者大。虽有闻于世,亦其才之过人耳,其志不足称也。学者能辨于此,便心常在内,到见理明后,自然成就得大。"(《白沙子全集》一《书漫笔后》)也即必须是心性态度的表现。以静坐为工夫,以随处体认天理为学的目的,教诲学者以自然为宗,主张"夫学贵乎自得也。自得之,然后博之以典籍,则典籍之言我之言也。否则典籍自典籍,而我自我也。"(《明史·白沙传》)不管儒家式的粉饰如何,这样的精神才是贯穿阳明及其后辈明学的根本精神。和新兴心学相对立的朱子学者罗整庵说:"近世道学之昌,白沙不为无力,而学术之误,亦恐自白沙始。"另一方面,黄宗羲所作"有明儒者,不失其规矩者,亦多有之。而作圣之功,至先生而始明"之评价,都非常意味深长。我想对明学的误解和非难,基本上都是没有理解到这个根本精神而引起的。(以上《白沙学案》为主)

明学真正的建设者是王阳明。下面为了从内在方面理解明学的特征,想根据年谱,考察一下他至创立阳明学说的体验的轨迹。(以下主要

---

① 邓注:这篇文章中,岛田采取的是直接引用汉文原文而没加训读,且原文只加以了断句、打上圆点而没有标点。

参照《王文成公全书》三十三《年谱》。)他开始羡慕圣学,是弘治二年十八岁见到娄一斋而听宋儒格物之说,被示教"圣人必可学而至"时。他倾倒于朱子的格物说,想格究竹子之理,七日间沉思而不得,遂至生病。事情虽然有些夸张,应说是真挚直情的。在此事上受到挫折之后,他终于知道"圣贤有分",遂跟从世间学习辞章之学去了。其后他再次返回朱子,一步一步地脚踏研究的阶梯,然每每为"物理吾心,终若判而为二也"而烦闷苦恼,沈郁终日,结果再发旧疾。于是便出入释老、胸怀遗世入山之意,渐悟此之非,遂于弘治十八年三十四岁时在京师开始学习诗学。《年谱》中有:

> 学者溺于词章记诵,不复知有身心之学。先生首倡言之,使人先立必为圣人之志。闻者渐觉兴起,有愿执贽及门者。至是专志授徒讲学。然师友之道久废,咸目以为立异好名。唯甘泉湛先生若水……一见定交,共以倡明圣学为事。

这里所说的"师友之道",可说就是近世学术思想背景中具有重大意义的、宋以来的书院讲会之自由研究风气。湛若水也是白沙之高足,其讲学甚为当局者忌讳,他是心学另一巨头。"圣人可学而至"则是宋以来的学者们经常标榜的东西,然这个学问开始受到世间非难。于此可以看到明代心学的历史意义,首先是革新的学问,同时又继承了近世人性学的传统。[3]

在京师担任兵部武选清吏司主事一职的王阳明,随后投入了反刘瑾的政争之中而得罪了刘瑾,被流放到了贵州省的龙场驿。《年谱》正德三年条有:

> 龙场在贵州西北高山丛棘中,蛇虺魍魉虫毒瘴疠与居。夷人鴃舌难语,可通语者皆中土亡命。旧无居,始教之范土架木以居。时瑾憾未已,自计得失荣辱,皆能超脱,唯生死一念,尚觉未化。乃为石椁,自誓曰:吾唯俟命而已。日夜端居澄默,以求静一。久之胸中洒洒。而

从者皆病，自析薪取水，作糜饲之。又恐其怀抑郁，则与歌诗。又不悦，复调越曲，杂以诙笑，始能忘其为疾病夷狄患难也。因念圣人处此，更有何道？忽中夜大悟格物致知之旨，寤寐中若有人语之者。不觉呼跃，从者皆惊。始知圣人之道吾性自足，向之求理于事物者误也。乃以默记五经之言证之，莫不吻合。

其中可见阳明学说成立的体验性背景。在龙场的阳明可说正是明学对人的探求的最鲜明的象征。和所有的文化、政治、人伦方面断绝了交往，与世隔绝，处于鲁滨逊那样的境地之人，才能克服得失荣辱以及所有的社会性，到达生死一念之极限，抽象出人一身心。明学以此为根据出发，把握建立的，实际上便是处于这个极限位相上的“吾性自足”之人。[4]

2

在龙场建立起来的格物致知说，开拓了阳明心学的全景。如前所述，使阳明成为自觉性焦点之当代精神的最大烦闷在于“物理吾心终若判而为二”这一点上。[5]理和心的一致，所有原理性的、规范性的东西都让主观参与一致，更有甚者是把它们变成主观一侧的东西，这才是赋予当代精神的最大的课题，而这个根本课题如今为阳明所解破。所谓格物，不是指内在吾心去穷究外在物理。所谓物其实就是事，只是意之所在而已。所谓格，是格君心之格，只是纠正自己意念的发动。（所有的存在，即“事物”只是意念的发动而已。）如自己格自己的场合，应依据的规范便是“理”（天理物理），而其理当然也要吾性自足。格物即是致知，知和行一致。朱子说：“欲致吾之知在即物而穷其理也。盖人心之塞，莫不有知，而天下之物莫不有理。唯于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至于其极。”认为外延性地去格事事物物之理，便只能说是完全失去经意。此时，朱说的误谬在于“至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到”。（见《大学》“此谓知本，此谓知之至也”中的朱子注。）如此暧昧之点，与其说是依据于不可能穷尽所有的理之认识论理由，还不如说是依据

于在讲此说时“失去自己”(玩物丧志)之实践性(?)理由,这一点具有重大意义。(此说随处可见,例如《传习录》中,《答人论学书六》等。)不应失去自己,不应用外来阅见来弥补自己的灵明(《明儒学案》卷十,《阳明传》)。这才是阳明,不,是当代精神的至上命令、当然要求。[6]

理和心一也。心之外不可能有理,心才是所有的理的根源。“心即理也,天下又有心外之事心外之理乎”(《传习录》上,三,及其他)。所以,心(良知)是天地万物自然界的根据和原理(《传习录》下,七四,“人的良知就是草木瓦石之良知”,云云)。关于人伦界,阳明则在其门人徐爱的“如事父之孝,事君之忠,交友之信,治民之仁,其间有许多理在,恐亦不可不察”的提问时,回答说:

> 先生叹曰:此说之蔽久矣,岂一语所能悟。今姑就所问者言之。且如事父,不成去父上求个孝的理;事君,不成去君上求个忠的理;交友治民,不成去友上民上求个信与仁的理。都只在此心,心即理也。此心无私欲之蔽即是天理,不是外面添一分。以此纯乎天理之心,发之事父,便是孝;发之事君,便是忠;发之交友治民,便是信与仁。只在此心去人欲存天理上用功便是。(《传习录》上,三)

阳明标榜的是复圣学之旧。他企图从以朱子学为首的词章闻见等驰外之学振救出来的所谓圣学,实际上只是他自身构想的理念而已。总之,他以儒学正统为己任,[7]从而认识到,对其存在理由即关心治国平天下,不应该饱迄闲却之;对屡屡被攻击为禅一事,他常常反驳道,良知之学没有抛弃对天下国家的关心,所以绝非仙释(《传习录》上一〇一,下七〇,及其他)。根据他的用语,“内”和“外”绝缘之处,即“外人伦遗事物以之独善”(《王文成公全书》七,《文录》四《重修山阴县学记》)之处,有着释老的抽象性和自我的性格。所以应该对以理为心外之宋说的“支离”加以驳斥;反之,否定理唯求于心之佛老的“空虚”,也有弊病。不知“物理即吾心不可得而遗也”。“要之不可以治家国天下”,这便是禅学误谬的最后铁证。他建立的人,即使在极端性位相那里,也逃脱不了“君臣父子夫

妇朋友之人伦态”。

他的要求既然如此,那么对人伦政治又是如何考虑的呢?

> 夫求理于事事物物者,如求孝之理于其亲之谓也。求孝之理于其亲,则孝之理其果在于吾之心邪?抑其果在亲之身邪?假而果在于亲之身,则亲没之后,吾心遂无孝之理欤?(《传习录》中,《答人论学书六》)

和前面的话加以对照,其思路便一目了然了,它们全都是吾之心演绎而来的。冬温夏清之类的有关孝的许多项目,也是如此(《传习录》上,《徐曰仁所录三》),有关政治的原理也都没有什么不同:

> 吾之父子亲矣,而天下有未亲者焉,吾心未尽也。吾之君臣义矣,而天下有未义者矣,吾心未尽也。吾之夫妇别矣,长幼序矣,朋友信矣,而天下有未别未序未信者焉,吾心未尽也。吾之一家饱暖逸乐矣,而天下有未饱暖逸乐者焉,其能以亲乎义乎别序信乎?吾心未尽也。故于是有纪纲政事之设焉,有礼乐教化之施焉。凡以裁成辅相、成己成物,而求尽吾心焉耳。心尽而家以齐,国以治,天下以平。故圣人之学不出乎尽心。(《全书》七,《文录》四《重修山阴县学记》)

事物、人伦、社会、政治、文化等对阳明来说,都属于“外”的范畴,针对这个“外”而建立“内”,以及内的根源性、优越性才是他力说不止的东西,然“外”者,全是为吾之心所摄取的、物来顺应式的、从此流出而构成的东西。“外”首先是礼乐典刑、忠孝仁义之儒家规范,总之,传统士大夫式的观念通通属于这一范畴。而针对“外”的“内”,即是吾之良知或良知之吾,决非与之矛盾的非连续性超越,也不是对之作否定性批判的独自原理。也即:

> 先生尝言:佛氏不著相,其实著了相;吾儒著相,其实不著相。请

> 问。曰:佛怕父子累,却逃了父子;怕君臣累,却逃了君臣;怕夫妇累,却逃了夫妇。都是为个君臣、父子、夫妇著了相,便须逃避。如吾儒,有个父子,还他以仁;有个君臣,还他以义;有个夫妇,还他以别。何曾著着父子君臣夫妇的相。(《传习录》下,《黄直所录三十六》)

和前面所说孝之理在亲在子之论同理,而更根本的东西则在于:"吾心之良知既所谓天理也。致吾心良知天理于事事物物,则事事物物皆得其理矣。"(《传习录》中《答人论学书六》)可见都不是限于事物的主张。他的格物致知、致良知说,原义只是实践性认识的"方法",在这种场合下,根据实践而应该加以实现的,只能是传统的儒家伦常。可见给予事事物物以其理,人伦完全根据自己的力量而成立的"内"之规定,在逻辑上虽然已经被"外"之实在所拒绝,然还是要将之加以保存,在此我们在指出他的立场具有优越的具体性的同时,又必须指出其被士大夫性制约的矛盾。[8]对这个逻辑矛盾当然不能放过,然更重要的,在于我们马上就能发现其矛盾的尖锐化、专心致志的分析逻辑,以及掩盖这一矛盾的异常热情。以天地为一体,担当起天地万物天下国家之自我尊严的自觉,"与其为数顷无源之塘水,不若为数尺有源之井水生意无穷"(《传习录》上,《陆元静所录六十八》)。专致于根源能动性,不可不谓"狂",如果"不复旧圣学,苍生该如何"(《传习录》中,《答聂文蔚第一书》,及其他)那样的传道热情,贯穿着其学说的全部逻辑的根底、使之生动活泼的"激情"(pathos),才给与了阳明学说以根本性意义。

良知性的吾,是普遍的人"外"在认识的根据,其实践构成原理之"内",总之是儒家士大夫式的东西的最终支撑,那么这样的人的本质是什么,又应如何去把握呢?如上所述,"圣人可学而至"是宋以来学者们的口号,学以至圣人之道,作为其方法,阳明提倡致良知。然致良知之人,和据此应该到达的圣人,又是什么样的关系呢?"圣人气象何由认得?自己良知原与圣人一般。若体认得自己良知明白,即圣人气象不在圣人而在我矣"(《传习录》中,《答周道通书四》)。只要明白地体认自己的良

知，圣人反而就是自己了。[9]他将人定义为具有彻头彻尾的心、以良知为固有的东西。其“不虑而知，不学而能”，这样的良知和人心，“无间于贤愚，天下古今之所同也”（《传习录》中，《答聂文蔚第一书》）。只是在常人那里，如太阳被云遮蔽那样，被私欲所隔断埋倒了而已（《传习录》下，《陈九川所录七》）。所谓良知，实际上就是天理，“圣人之所以为圣人者，以其心纯乎天理，而无人欲之我”。（阳明经常这样定义圣人。）如是则良知“随你如何，不能混灭”，或者是“自不会失”（同上，《陈九川所录》），只要是人的本质，圣人亦必须是人的本质，因为尽管人欲不管是如何难以克服的东西，终究如太阳对云那样，“这里一觉，都自消融”（《陈九川所录九》），都只是些偶然的东西而已。故圣人不单单是致良知工夫能够到达的理想，实际上反而是人的本然姿势，换言之只是人的自然而已。就这样，人的自然是善美而完完全全的。对“圣人”不要求品节，不以礼乐刑政为法为原则（《传习录》上，《薛尚谦所录一二七》）。“性无不善，故知无不良。良知即是……人人之所同具者也。但不能不昏蔽于物欲，故须学以去其昏蔽。然于良知之本体，初不能有加损于毫末也”（《传习录》中，《答陆原静第二书》）。所谓学，实际上就是这样去恢复人的自然和人的本体而已。“学者用功，虽千思万虑，只是要复他本来体用而已”（《传习录》中，《答周道通书三》）。这样的人的自然，本来是完全善美的，不管理还是道，都以此为根据，所以阳明的致良知说在本质上与其说是理想主义，还不如说是自然主义，明代心学便是从如此人间论出发的，不可不加以留意。[10]

3

圣人之所以是圣人，一般认为被定义为“纯乎天理而无人欲之我”，被断定为“圣人可学而至”。然在中国，圣人不单停留在先决，反而是超越先决的、尧舜禹汤文武周公那样的历史性实在。此时，他对圣人的定义，是根据对其本质的考察而去鉴别传统性圣人的真伪，或者是去发现新圣人，从而否定旧的批判原理。但只要承认圣人为历史性具体性的实在，便避免不了“圣人可学而至，然伯夷伊尹于孔子，才力终不同。其同谓之

圣者安在"之疑问。阳明是如何解决这一疑问的呢?

先生曰:圣人之所以为圣,只是其心纯乎天理而无人欲之杂。犹精金之所以为精,但以其成色足而无铜铅之杂也。人到纯乎天理方是圣,金到足色方是精。然圣人之才力亦有大小不同,犹金之分两有轻重。尧舜犹万镒,文王孔子犹九千镒,禹汤武王犹七八千镒,伯夷伊尹犹四五千镒。才力不同而纯乎天理则同,皆可谓之圣人。犹分两虽不同而足色则同,皆可谓之精金。以五千镒者而入于万镒之中,其足色同也。以夷尹而厕之尧孔之间,其纯乎天理同也。盖所以为精金者,在足色而不在分两。所以为圣者在纯乎天理,而不在才力也。故虽凡人而肯为学,使此心纯乎天理,则亦可为圣人。……故曰"人皆可以为尧舜者"以此。学者学圣人,不过是去人欲而存天理耳。……后世不知作圣之本是纯乎天理,却专去知识才能上求圣人,以为圣人无所不知无所不能,我须是将圣人许多知识才能逐一理会始得。(《传习录》上,《薛尚谦所录九十九》)

阳明对此疑问作了明快的解决。也即圣人唯独在于对其本质性的认识,而不在于知识才能如何。故曰:"不必知的,圣人自不消求知。其所当知的,圣人自能问人,如子入太庙每事问之类。先儒谓虽知亦问,敬谨之至,此说不可通。圣人于礼乐名物不必尽知。"反对圣人的偶像化(《传习录》下,《黄直所录二十七》)。可见圣人与其说是人的理想,还不如说必须是自然的,在这个信念中,人具有最高权威。因而所谓圣人,只是最本质的人而已:

人孰无过,改之为贵。……成汤孔子大圣也,亦唯曰改过不吝,可以无大过而已。人皆曰人非尧舜安能无过,此亦相沿之说,未足以知尧舜之心。若尧舜之心而自以为无过,即非所以为圣人矣。其相授受之言曰:"人心唯危,道心唯微。唯精唯一,允执厥中。"彼其自以为人心之唯危也,则其心亦与人同耳。危即过也。唯其兢兢业业,尝加精

> 一之功，是以能允执厥中，而免于过。古之圣贤，时时自见己过而改之，是以能无过，非其心果与人异也。（《全书》四，《寄诸弟》）

学只是学至圣人时，实际上也就是学这种复归人的本体一事。不管是什么样的人，都有生而具之的良知，且良知即天理，所以即使愚夫愚妇，也可得致良知之行，这才叫学。“若除去了比较分量的心，各人尽着自己力量精神，只在此心纯天理上用功，即人人自有个圆成。便能大以成大，小以成小，不假外慕，无不具足。此便是实实落落明善诚身的事”（《传习录》上，《薛尚谦所录一〇七》）。童子也好卖柴人也好，自公卿大夫到天子之尊，都应是平等的（《传习录》下，《钱德洪等所录一一九》），百镒之资也好，十镒之资也好，即使是一镒之资，只要是有身心性良知的人，都同样可以成为圣人。在烦闷时说“圣贤有分”之苦难绝望，绝非是无缘无故的。“人之气质清浊粹驳，有中人以上中人以下。其于道有生知安行，学知利行。其下者必须人一己百，人十己千，及其成功则一”（《传习录》上，《薛尚谦所录九十九》）。或者说“满街人是圣人”（《传习录》下，《黄省曾所录二十三》），“与愚夫愚妇同的是谓同德，与愚夫愚妇异的是谓异端”（《传习录》下，《黄省曾所录七十一》）。都只是对此人性的深切肯定和信赖的表现。而阳明的这种心性态度，和前面引用过的白沙之话有着深深的共同之处。

可见这种学的方法，即复归人之本体的工夫，只能是彻头彻尾的自己的良知而已（致良知）。因为除了良知以外，任何东西都不能保证人和圣人具有同一性，而良知实际上只有把握自己的良知；圣人之所以为圣人的天理（普遍的理），不是存在于外在的事事物物、自己只是从外面加以认识的东西，而是完全存在于自己的良知（心）之中，人伦事物之理只能从此得到肯定性的演绎。故良知以外可依赖的东西，和“以无星之稱而权轻重，未开之镜而照妍媸”同样是本末颠倒的（《传习录》中，《答周道通书四》）。内比外优越，本比末优越，身心之学比口耳之学优越，朱子学也好，词章之学也好，从学的本质来看，全然是堕落。（《传习录》随处可见。）“不务去天理上著工夫，徒蔽精竭力，从册子上钻研，名物上考索，形

迹上比拟,知识愈广而人欲愈滋,才力愈多而天理愈蔽”(上引,《薛尚谦所录九九》)。学者应以收敛为旨,弃繁就约,(这样的表现在阳明那里非常多。)应不求量而求质。礼乐名物之类和作圣之功无关,徒论天下国家于身心之学无益(《传习录》中,《答人论学书十二》)。说笃信圣人也不若反求之切(《传习录》上,《徐曰仁所录六》),效先觉之所为,实际上只是“学中一件之事”而已(《传习录》上,《薛尚谦所录二十一》)。以诸为己有之学,为己之学,自怀之学才是真学(《传习录》中,《答罗整庵少宰书》等),“只存得此心常见在便是学。过去未来事思之何益,徒放心耳”(《传习录》上,《陆原静所录七九》)。“此心”才是一切的根柢,一切的尺度。于是他说:

> 夫学贵得之心,求之于心而非也,虽其言之出于孔子,不敢以为是也。……夫道天下之公道也,学天下之公学也,非朱子可得而私也,非孔子可得而私也。天下之公也,公言之而已矣。(《答罗整庵少宰书》)

于此可以看到他关于人的学说中最积极的意义。发现人性善美的完全自然,以之作为尺度的良知性自我发展,才是阳明说最大的思想史意义。当然,把这个良知性、身心性自我断定为一切外在之物的批判原理的尺度,还不到时机。这里只不过是把以前那种唯孔子为尊的儒家式理念,变成了唯良知是尊而已。而且我们一旦离开分析性意味,注意到贯穿这一主张的激情(pathos)时,才会发觉这些话是构成宋代以来中国近世精神基调的主观主义最尖锐的自己表现。

〔附记〕若要追溯这个追求“我”(人)之根源能动性的渊源,恐怕要从宋代以来的理学史开始,(请参照本文末的《补遗》。)现在只想举出其在明代最积极的提唱者陈白沙。白沙的理论没有阳明尖锐,性格也带有几分隐逸式的,故其学统没有持续下去,但下面的一段话,可说把明代心学的根本激情(pathos)表现得淋漓尽致:

> 道至大,天地亦至大。天地与道若可相侔矣,然以天地而视道,则

道为天地之本。以道视天地，则天地者太仓之一粟、沧海之一勺耳，曾足与道侔哉！天地之大不得与道侔，故至大者道而已。而君子得之一身之微，其所得者富贵贫贱死生祸福，曾足以君子所得乎？君子之所得者有如此，则天地之始，吾之始也，而吾之道无所增。天地之终，吾之终也，而吾之道无所损。天地之大，且不我逃，而我不增损则举天地间物既归于我，而不足损益我矣。天下之物尽在我，而不足以增损我。(《白沙子全集》一，《论前辈言铢视轩冕尘视金玉上》)

又说：

此理干涉至大，无内外，无始终，无一处不到，无一息不运。会此则天地我立，万化我出，而宇宙在我矣。四方上下都一齐穿纽，一齐收拾，随时随处，无不是这个充塞。(《白沙子全集》二，《与林郡博》)

阳明之说则如上所述。重要的是，在阳明那里，这是从"林下高士"那种洒脱，向着高举复兴圣学大旗那样的实践运动方向的发展，其又表里一致地趋向于理论的极端，展开尖锐的分析。李卓吾式登峰造极的文化批判、历史批判，实际上都是这种激情(pathos)及其必然产物理性主义的自然归结。[11]"圣教之罪人"其实是企图最严格地挽回圣教真面目的阳明嫡系。(当然这一论断还有充分保留的余地。)现在让我们来看看这个激情(pathos)要求的逻辑论理，对神圣不可侵犯的"六经"是什么态度吧。(仅限于白沙和阳明。)

自炎汉迄今，文字记录著述之繁，积数百千年于天下，至于汗牛充栋犹未已也。许文正语人曰：也须焚书一遭。此暴秦之迹，文正不讳言之，果何谓哉？……夫子之学，非后世人所谓学。后之学者，记诵而已耳，词章而已耳，天之所以与我者，固懵然莫知也。夫何故？载籍多而功不专，耳目乱而知不明，宜君子之忧之也。是故秦火可罪也，君子不讳，非与秦也。盖有不得已。……抑吾闻之：六经夫子之书也。学

者徒诵其言,而忘味六经,一糟粕耳。犹未免于玩物丧志。……学者苟不但求之书,而求诸吾心,察于动静有无之机,致养其在我者,而勿以闻见乱之。去耳目支离之用,全虚圆不测之神,一开卷尽得之矣。非得之书也,得自我者也。盖以我而亲书,随处得益;以书博我,则释卷而茫然。(《白沙子全集》一,《道学传序》)

六经者非他,吾心之常道也。故《易》也者,志吾心之阴阳消息者也。《书》也者,志吾心之纪纲政事者也。……君子之于六经也,求之吾心之阴阳消息而时行焉,所以尊《易》也。求之吾心之纪纲政事而时施焉,所以尊《书》也。……故六经者,吾心之记籍也。而六经之实则具于吾心,犹之产业库藏之实积,种种色色具存于其家。其记籍者,特名状数目而已。而世之学者不知求六经之实于吾心,而徒考索于影响之间,牵制于文义之末,硁硁然以为是六经矣。是犹富家之子孙,不务守视享用其产业库藏之实积,日遗忘散失。至于窭人丐夫,而犹嚣嚣然指其记籍曰:斯吾产业库藏之积也。何以异于是。(《王文成公全书》七,《文录》四,《稽山书院尊经阁记》)

当然这并不是对六经的否定。阳明认为自家说法才是尊经的根本意义。如果断章取义的话,从阳明的文中找出与之口吻相反的东西也并不困难。然而从整体的倾向来看,只偶然地摘取片言只句是非常危险的,阳明的“朱子晚年定论”不正是如此吗?就思想史的研究而言,不仅要从对象的逻辑方面,而且还要从激情(pathos)的根底到理念型,作纯粹培养。纯粹的自律型分析逻辑对于贫困的中国思想来说是非常重要的。如果怠慢了的话,便会产生出甲论乙驳之类无边无际的议论来。在思考如此纯粹培养的类型化时,我想明代的儒家可以分为作圣派和规矩派。前者非常注重逻辑性,而后者却正如辜鸿铭所说:“并不考虑为何要如此做,而只是谈论应如何去做。”(冈崎文夫著《支那史概说》上)毋庸置疑,后者笃信圣人、模仿先觉所作所为的态度,将六经、圣人当作超人式的东西而进行思考的态度,一般被称之为儒家的本质性格。然而,在从儒家中产生出的作圣派之处,可以看到近代中国精神史的意义所在,这才是开头我们

指出的，作为中国精神史特征的礼教出现的自我分化，其理论理性地出现了独立化方向。对作圣派终究会达到如何的结果，东林学者顾宪成明确地指出：（又在《东林会约》特地标出了尊经一项。可供参照。）

> 阳明先生曰：求诸心而得，虽其言之非出于孔子者，亦不敢以为非也。求诸心而不得，虽其言之出于孔子者，亦不敢以为是也。此两言者，某窃疑之。夫人之一心，浑然天理，其是天下之真是也，其非天下之真非也。然而能全之者几何？唯圣人而已矣。自此以下，或偏或驳，遂乃各是其是，各非其非，欲一一而得其真，吾见其难也。故此两言者，其为圣人设乎？则圣人之心，虽千百载而上下冥合符契，可以考不谬，俟不惑，无有求之而不得者。其为学者设乎？则学者之去圣人远矣，其求之或得或不得，宜也。于此正应沉潜玩味，虚衷以俟。更为质诸先觉，考诸古训，退而益加培养，洗心有密，俾其浑然者果无愧于圣人。如是而犹不得，然后徐断其是非，未晚也。苟不能然，而徒以两言横于胸中，得则是，不得则非，其势必至自专自用，凭恃听明，轻侮先圣，注脚六经，无复忌惮，不亦误乎！阳明尝曰：心即理也。某何敢非之？然而言何容易？……[12]

还想添上一句。如上所述，我认为阳明式的发展，展现了旧中国思想的一个极限，这就是固然可以承认其和西洋的近世思想有着许多类似的地方，然这些东西终究没有超越中国思想的界限，值得注意。自然科学毕竟不是近代中国的东西。其早先展示了天人相关的思想，又在朱子那里为“至善则别事理当然之极也”（《大学》首章之注），不管有没有价值，将自然当做纯粹的“对象”来加以思考的思维方式，毕竟和中国人的意识无缘。彻底的客观主义，恐怕只能产生于神和人、净土和秽土之间有着不可逾越的深渊那样的宗教绝对信仰的立场之上。自然科学在其历史的发生中，是宗教特别是严格的基督教式的两个世界意识的产物。应该知道，和“天地一体”之我，决非是对“对自然进行拷问”的那个我。在白沙（《全集》三，书，《与林友》谈论风水一事）或阳明那里，即使不完全信任书符咒

水或风水先生的说法，[13]但原则上为天人合一的信仰，是决不可能放弃这些东西的。为此可说，从根本上讲，在中国人的世界观里，缺乏所谓否定的逻辑，（由于我对佛教一无所知，所以暂且不谈。）恐怕儒家思想共通的最终极性的“理”说，（阳明向我们展示了其是将之作为最纯粹的理念型态的。）最终也不能解决恶（欲望）的问题，[14]于是其逻辑自身也就陷入了矛盾之中，对此很早宗密就评论过，后来的戴东原也有所论述。本文本不想以整个阳明学为对象，然为了使本文的宗旨得到理解，作为参考，特补充了以上这些想法。

4

以上我们大致论述了阳明所说的为人方式及其性质，现在到了我们去思考他对人所作的最后规定的时候了。人的自然，即圣人的本质完全是纯粹之天理。“纯乎天理而无人欲之私”，原来是什么意思呢？如上所述，天理（良知）才是人的本质，人欲则是遮掩太阳的云，是“这里一觉都自消融”的偶然而已。凡是规范之物和反规范之物如果要在原则上追求天理和人欲的话，应该排除的所有恶的东西，譬如蔽、杂、私、功利、邪思、枉念之类，这些都只是偶然而已。也即在阳明那里，恶在原理上只是一种非存在。“为善为其固有也，去恶去其本无也”，本是东林学者的话（《东林书院志》七，《顾宪成行状》），阳明也说：“人皆有是心，心即理，何以有为善有为不善？”对此重要问题，明确地判定为“恶人之心，失其本体”（《传习录》上，《陆原静所录三十四》）。然而，理只是观念性的“人性固有”之事吗？所谓规范在哪种意味上才是对整体、对社会的预想呢？让我们暂且离开阳明的观念性思辨，看一下清儒戴东原对儒家之理说所作的最客观的再探索吧。他在名著《孟子字义疏证》（卷上，理五）里说：

今虽至愚之人，悖戾姿睢，其处断一事，责诘一人，莫不辄曰理者。自宋以来始相习成俗，则以理为如有物焉。得于天而具于心，因以心之意见当之也。于是负其气，挟其势位，加以口给者理伸。力弱气慑、

口不能道辞者理屈。呜呼！其孰谓以此制事、以此制人之非理哉！

不管“理”在主观上是如何被规定的，在社会现实中都是“如有物”的现象，或伸或屈。另一方面，理本来指“以情系情而无爽失”而得名的。现在，在将情和欲一起加以思考，建立起了“欲其物，理其则”那样的图式关系，然自宋儒以来，理和事(物)是二分的，和意见合为一的。把本来不是处于对立关系的理和欲，换成了正和邪的对立。于是“宋儒以来之言理也，其说为不出于理则出于欲，不出于欲则出于理。故辨乎理欲之界，以为君子小人于此焉分”那样的观念，从而惹起了如下那样深刻的现象：

尊者以理责卑，长者以理责幼，贵者以理责贱，虽失谓之顺。卑者、幼者、贱者以理事之，虽得谓之逆。于是下之人不能以天下之同情、天下所同欲达之于上。上以理责其下，而在下之罪人不可指数。人死于法犹有怜之者，死于理，其谁怜之。(卷上，理十)

从中可见作为和人欲相对立的天理(普遍之理)，在社会现实中是以什么形式出现的了。宋儒以来，包括阳明在内的存在论者、人性论者，不管作了哪些特殊的规定，进行了什么样的哲学解释，现实中的“理”如戴震所指出的那样，直接被植入了讲究正邪的社会规范中，不管是否上人的意见，如果有人死于理的话就没有任何人去怜悯，这是作为强制性绝对性的内在的普遍“观念”。大凡规范之类，不管有何意义都属于社会一侧，所谓社会如果只是阶级性秩序的话，对社会来说，善者都把恶的归结于属于个人的东西，于是社会或个人的义蕴不言而喻。其也就变成是所谓上人对下人、君子对小人、士大夫对俗人之谓而已。也就也等于一方面是部分社会，另一方面是作为普遍理念、规范的承担者或强制者的天理性“社会”，以名教为“理”而使之服从，于是自专自用便马上作为肆无忌惮的东西、作为应该受到压制的人欲性“个人”而出现。(预先提醒一下，我这里所说的不是统治阶级和被统治阶级两者间的“矛盾”或“对抗”之类。对此将要在第三章详细地论述，对此现象不是从阶级斗争的立场来看的，而

只是从士大夫这一存在的特殊性来加以考察。）在阳明那里，天理完全被良知吸收，仅限于此，针对"所与"的理建立了"能与"的吾（良知）的优越地位，但良知实际上也只是天理本身而已，天理只是制度文为的"所谓许多理"式的传统儒家的"普遍理念"而已，吾只是"推（进）"、"还（回归）"这个理，故所谓"纯乎天理而无人欲之私"，只是传统和习惯，即奉侍名教社会的可能姿态而已。人必须怀有"遁世无闷，不见是而无闷"之心（《传习录》下，《黄修易所录四三》）。而且即使说吾是一切的尺度，这个吾也只是带有"纯乎天理而无人欲之私"那样的良知性格的，必须看到个人和社会还没有完全的决裂。从宋代以来，将认识性实践主体和所有的客观严格区分开来，并建立其优越性的精神史倾向，受到其必然产物的理性主义的支持，阳明也达到了一定的成果，于是主观讴歌它的万能了。而客观则为主观所收敛，丧失了其自身的原理实在性。而且，作为客观的"物"的性格被肆意地转移到了主观一侧。志向于洒脱自在、活泼泼的"吾"的近代中国的激情（pathos），在阳明那里也没有能突破士大夫存在性的拘束。我们必须看到，阳明学的这个革新性致良知说的局限性，到了后学们那里分裂成了名教派和小人派，引起了心学横流，都是因为在阳明那里就已经具有了这个根本性矛盾。客观最终不能包含主观，肯定人性的心倾向并不满足于将人欲看作是偶然，阳明自身于此点也明显出现了许多破绽。（请参照第二章）

综上所述，为了展开下一章的论说，我们论述了阳明式的人之性格，不管最终意义如何，其在以下方面总的来说是革新性的：（一）、人性不需要任何闻见修饰，作为本来完全善美之物在理论上得到了全面性肯定。（二）、根据圣人是人之自然的规定，去掉了偶像化，而将其权威转移到了人的一侧，而且人的自然，是政治文化人伦以前的东西，反而是流出制度文为、礼乐名物、亲义别序信、治国平天下之理的根源。（三）、由于只将纯粹的良知作为本质性的东西，反之给予了人的知识、才能、情意以独立的评价。[15]（四）、由于给予了人这个一般概念以平等化，开拓了愚夫愚妇，即农工商贾庶民的为学之路。（一）是现成良知说，可以得出欲望之肯定；（二）为不依赖外在权威的独立自我意识，和赤身担当天下的行动

主义;(三)则是被称之为“仪秦之学”的尊重人的致用;[16](四)则助长了这个倾向,从而引进了独特的生气。阳明说就这样脱离了儒家式、士大夫式的限制,并对它们进行了批判,于是引起了心学横流之“社会”性事件。

二、阳明式人的发展——“吾之成立”

上面我们论述了阳明关于人的理论的本质,那么,阳明学说在他死后朝着什么方向发展的呢?下面想以天理人欲论为中心加以概略的论述,考察王学是如何“横流”的,其为何被称之为“横流”。(为了叙述上的方便,对各家学者关于明学的一般认识尽量加以省略。希望通过《学案》、容肇祖的《明代思想史》、嵇文甫的《左派王学》、秋月胤继的《元明时代的儒教》等著作来加以弥补。嵇文甫是站在将泰州派作为唯物史观的立场来加以论述的,内容不及容著精核中正。且本章也不论述在思想史上对王学发展上有着独特贡献的王龙溪和胡直等。)

根据《明儒学案》,阳明死后其学为各家所继承,他们在师说的解释发挥方面,出现了各种门派,其中显示了最活泼的动向、呼唤了社会性论议的,是以王心斋为首的泰州学派。黄宗羲在《泰州学案序》中说:

> 阳明先生之学,有泰州、龙溪而风行天下,亦因泰州、龙溪而渐失其传。泰州、龙溪时时不满其师说,益启瞿昙之秘而归之师,盖跻阳明而为禅矣。然龙溪之后,力量无过于龙溪者,又得江右为之救正,故不至十分决裂。泰州之后,其人多能以赤手搏龙蛇。传至颜山农、何心隐一派,遂复非名教之所能羁络矣。顾端文曰:心隐辈坐在利欲胶漆盆中,所以能鼓动得人。只缘他一种听明,亦自有不可到处,又以为非其听明,正其学术也。所谓祖师禅者,以作用见性。诸公掀翻天地,前不见有古人,后不见有来者。释氏一棒一喝,当机纵横,放下柱杖,便如愚人一般。诸公赤身担当,无有放下时节,故其害如是。(《明儒学

案》三十二)

也即是说,继承了阳明说的泰州派终于脱离了“名教”的羁绊,乃至狂士小人辈出。这对于我们的终极关心,对探求中国思想和社会的联系方式,了解明士大夫存在的本质,是一个很好的题目。也即探索在构成“心学横流”积极方面的王学左派那里,以天理人欲论为核心的人的概念是如何展开的,又是如何与名教发生冲突的。

在阳明那里,人是包含愚夫愚妇在内的普遍的人,实际上是停留在一种清高主义,还没有脱离士大夫的性格。他的圣人论充分地证明了这一点。泰州派之祖王心斋是盐丁出身,尝因商务去山东时,拜谒过孔庙,发愤说:“夫子亦人也,我亦人也。”(《王心斋全集》一,《年谱 · 正德二年二十五岁条》)《学案》有:

> 先生以九二见龙为正位。孔子修身讲学以见于世,未尝一日隐也,故有以伊、傅称先生者。先生曰:伊、傅之事我不能,伊、傅之学我不由。伊、傅得君,可谓奇遇,如其不遇,终身独善而已。孔子则不然也。此终蒲轮辙环意见,阳明之所欲裁抑者,熟虑难忘也。于遁世不见知而不悔之学,终隔一尘。(《学案》三十二,泰州一,《王心斋传》)

可见这个主张有着明显的积极性。他出身庶民不为士大夫的格套羁绊,对阳明说有着非常直截了当的理解,其实践和传道的热情却为阳明自身所畏惧,甚至屡屡加以叱责。这种对传道讲学的异常热情,是泰州派特别是颜山农、何心隐他们的共通特征,其学说内容具有一种精神运动的风貌,最终遭到了激烈的非难和弹压,王心斋的积极性实践意欲和这个学说互为表里。他在入阳明门之前,对格物已经有独特的说法,也即所谓“淮南格物”。《泰州学案 · 心斋传》解说如下:

> 先生以格物即物有本末之物,身与天下国家一物也。格知身之为本,而家国天下之为末。行有不得者皆反求诸己,反己是格物底工夫。

> 故欲齐治平在于安身。易曰:身安而天下国家可保也。身未安,本不立也。知身安者,则必爱身敬身。爱身敬身者,必不敢不爱人不敬人。能爱人敬人,别人必爱我敬我,而我身安矣。一家爱我敬我则家齐,一国爱我敬我则国治,天下爱我敬我则天下平。故人不爱我,非特人之不仁,己之不仁可知矣。人不敬我,非特人之不敬,己之不敬可知矣。

《语录》里还有:“身与天下国家一物也。唯一物而有本末之谓格,絜度也。絜度于本末之间,而知本乱而末治者否矣。此格物也,物格知本也。”(《王心斋全集》三,《语录》下)其来自于阳明所说的格物中的“物”即“事”的主张,并在原理上哲学上加以了深化,但实际上反而成了无限定的东西,在这里,格物的对象被规定为了天下国家,所谓“格”即是以身来“絜度”,强调起社会实践机能的意义来。当然,既有如“行有不得者皆反求诸己”那样,絜度型的人在理论上并不一定是绝对的自己主张型的,总之在他那里,如果人被这种社会实践积极性所强调时,在理念上该如何被把握呢? 我想应该探求“大丈夫”一词。所谓“大丈夫”,即是“以天地万物为一体,为天地立身,为生民立命”(《全集》四,《鳅鳝说》)那样的人,他主张:

> 大丈夫存不忍人之心,而以天地万物依于己,故出则必为帝者师,处必为天下万世师。出不为帝者师,失其本矣。处不为天下万世师者,遗其末矣。(《全集》二,《语录》上)

在《学案》传记中看到的关于梦的故事,也象征着这个根本志向,李二曲的《观感录》在初次谒访阳明时记载道:“反覆辩论,遂纵言及天下事。阳明曰:君子思不出其位。先生曰:愚虽草莽匹夫,而尧舜君民之心,未尝一日忘。阳明曰:舜居深山,与鹿豖木石游居,终身忻然乐而忘天下。先生曰:当时有尧在上。阳明然其言。”如是事实的话,也值得参考。比起阳明式高高在上的圣人来,这个“大丈夫”才是为人、求学之道的理想方式。大丈夫之学针对妾妇之道而言,是为师、为长、为君之学(《全集》三),而

作为大丈夫之道的根本的，与其说是良知，还不如说表现为“身”：

> 徐子直问曰：何哉夫子之所谓尊身也？先生曰：身与道原是一件。圣人以道济天下，是至尊者道也。人能宏道，是至尊者身也。尊身不尊道，不谓之尊身；尊道不尊身，不谓之尊道。须道尊身尊，才是至善。（《全集》三，《语录》下）
>
> 即事是学，即事是道。人有困于贫而冻馁其身者，则亦失其本而非学也。（《全集》二）
>
> 仕以为禄也，或至于害身。仕而害身，于禄也何有？仕以行道也，或至于害身。仕而害身，于道也何有？（《全集》二）

这里的“身”或可以作思辨上的、唯心式的解释，然而根据《孟子》而来的此语由于有上面所举的众多例子，则可以说是非常简单素朴的“身体”而已。因为在《明哲保身论》（《全集》四）里有：“若夫知爱人而不知爱身，必至于烹身割股，舍生杀身，则吾身不能保矣。吾身不能保，又何以保君父哉。此忘本逐末之徒。”以“身”来表现“良知”或“心”的地方逐渐显著起来，以此身为挈度天下国家的根本，要求对身作“安”、“爱”、“敬”、“尊”、“保”，也就是排除所谓隐居独善，和孔子不强调“隐”而强调“见”的一面有相通之处，[17]这可说是阳明式“人”的形象的发展上一个引人注目的事实。

然而，心斋的功绩首先应该在于他自己是庶民学者的先驱，其门流中有许多庶民，从而对阳明心学吹进了独特的生气。庶民出身的学者，在《学案》中有樵夫朱恕、陶匠韩乐吾、田夫夏叟三人，李二曲《观感录》里有九人（如加上李氏案语中出现的人的话，则共有十一人。除泰州派以外，还包括以前的）。此等学者（？）的学说我不认为有什么独特的东西，但其讲学中无疑引人了一些明显是庶民风气的东西，诸如传道式的独特热情、乐学主义、[18]作为大丈夫的自负，以及由此而生的游侠风气之类。他们以庶民的身份讲学，煽动起了风靡一世的风潮，这在秦汉以后还是鲜有的独特现象。另一方面不容忽视的是，这种庶民的“小人式的”东西也逐渐

渗透到了士大夫阶层中,促进了其风气的逐渐变质。[19] 如以庶民学者为例,关于陶匠韩乐吾有:

……久之学有得,毅然以倡道化俗为任,无问工贾佣隶,咸从之游。随机因质诱诲之,愿化而善良者以千数。每秋获毕,与群弟子班荆趺坐,从容论学。数日兴尽,则挐舟偕之赓歌互咏往别村,聚讲如前。逾数日又移舟,随所欲往。盖遍所知交而还,见者欣赏,若群仙嬉游于瀛阆间也。(《李二曲全集》二二,《观感录》)

由此可见其讲学的风气,看到他们的讲学是如何地杂糅士庶,但又保持了大丈夫的自负。同样他还:

常与诸名公卿相曾论学问,有谈及别务者,辄大噪曰:光阴有几,乃为此间泛语!或称引经书相辨论,则又大恚曰:舍却当下不理会,乃搬弄此陈言,此岂学究讲肆耶!诸名公咸为悚息。识者谓其气冲斗牛,胸次怡怡,号曰"乐吾",不虚云。(《观感录》)

农夫夏叟发奋"为人须求为真人,毋为假人",有记载云:

……曰:吾人须是自心作得主宰,凡事只依本心而行,便是大丈夫。("大丈夫"《观感录》作"道"。)若为世味牵引,依违从物,即名学道者,不能自信本心,剿袭纸上陈言,挨榜别人口吻,此皆孟子所云妾妇之道也。(黄宗羲《明文授读》五十四,《夏叟传》;《学案》略同)

……是时士大夫咸知重学,递迎廷美(夏叟)莅会。至则因人开发,多所兴起。耿尚书天台一日问之曰:子得此学如何作用?对曰:某一农夫,有何作用。然至于表正乡闾则不敢让。耿为之惧然。(《观感录》。李二曲案语云:"焦太史弱侯称为挺特丈夫也。诚哉其为挺特丈夫也。表正乡闾之言,尤见自命之卓。")

关于王心斋本人也有“郡守托先生门人,欲隆礼敦迎。先生谓门人曰:礼闻来学,不闻往教。致师而学,则学不诚矣。往教,则教不立矣。使其诚能为善,则当求于我,又何以召言哉”(《观感录》)的记载,足以窥见其中一斑。以上只是特别举出了几个庶民出身的例子。严格区分各种道,不去迎合习惯性的普遍的社会观念,持卓然自命之态度,是泰州派的共通点,心学就这样在强烈的理性主义信念和个性中,成为一种“渐次所在设教,鼓动流俗”(《明儒学案》五八,《东林学案序》)的社会精神运动而向前发展。

上面我们探讨了阳明的圣人式人物形象在旺盛的社会实践的冲动中发展成为了积极性大丈夫。我们下面将要探讨“人”概念本身的理论发展。如第一章论述的那样,阳明心学中人概念的核心是天理—人欲说,这里的人热烈地向往人的天赋价值和尊严(或者说是被迫的),所以认为天理才是自然,人欲作为偶然而被绝对地排斥了。然而我们已经论述过,这个人绝不可能是和“社会”矛盾对立着的“个人”。在心斋那里,也被认为是“天理者,父子有亲、君臣有义、夫妇有别、长幼有序、朋友有信是也。人欲者,不孝不弟、不睦不渊、不任不恤、造言乱民是也”(《全集》四,《王道论》)。要求“存天理遏人欲”,“大丈夫”意识实际上只能建立在这种根本观念之上,其决不可能是真实意义上的“吾”。然而,肯定人的强烈激情(pathos)所促进的心学,一旦被庶民式小人式的风气所浸润,上述那种大丈夫意识如果强烈起来的话,对人的看法也不得不相应地发生变化。在如此中国式思辨中,对于天理就有可能出现否定或限制的倾向,这是人们事先没有意想到的情况。首先在于人欲方面,开始出现容许和肯定人欲的倾向。于是在名教式社会里,期待出现作为自觉的矛盾对立的个人,在两者的对抗中,我们才有可能把握到中国近世社会本身的性格。

在心斋的门流颜山农一派里出现了对欲望的积极肯定。有关山农的事迹《泰州学案》序里只有简单的叙述,据此他应是心斋弟子徐波石的弟子。其说大要为:

> 其学以人心妙万物而不测者也,性如明珠,原无尘染,有何睹闻,著何戒惧。平时只是率性所行,纯任自然,便谓之道。及时有放逸,然

后戒慎恐惧以修之。凡儒先见闻道理格式,皆足以障道。此大旨也。

可见是所谓现成良知,但值得注意的是,相对阳明的收敛,山农不否定率性和自然放逸,从而认为不应该抑制欲望。这从如下记载也可以看到,《学案·罗近溪传》(《学案》三四,《泰州》三)有:

先生近溪自述其不动心于生死得失之故。山农曰:是制欲,非体仁也。先生曰:克去己私,复还天理,非制欲安能体仁?山农曰:子不见孟子之论四端乎?知皆扩而充之,若火之始燃,泉之始达。如此体仁,何等直截。故子患当下日用而不知,勿妄疑天性生生之或息也。先生时如大梦得醒。

所谓"制欲非体仁也"和阳明的"存天理去人欲"看来正好相反,然也可以说是阳明说的必然归结。对肯定贯穿人本身的激情(pathos),不承认人有超越性的阳明来说,不管怎样认为人欲是恶而加以排斥,毕竟不能否认它是人固有的东西,阳明自身在此也有逻辑上的破绽。[20]让山农倾倒而待之以师事的罗近溪也说:

罗子曰:万物皆是吾身,则嗜欲岂出天机外耶?曰:如此作教,恐非所以立教。曰:形色天性,孟子已先言之。今日学者直须源头清洁。若其初志气在心性上透彻安顿,则天机以发嗜欲,嗜欲莫非天机也。若志气少差,未免驱谷着脚,虽强从嗜欲以认天机,而天机莫非嗜欲也。(《泰州学案》三,《近溪语录》)

刚才也说过,田夫夏叟向近溪的弟子焦弱侯学习过,他也说过:"亦天理人欲,不知谁氏作此分别。侬反身细求,理欲似难分别。只在迷悟间,悟则人欲即天理,迷则天理亦人欲。"(《泰州学案》一,附《夏叟传》)总之都是企图消除天理和人欲的差别。同样,山农的弟子何心隐更进一步:(《泰州学案》序,又可见容肇祖著《何心隐及其思想》,载《辅仁学志》六

之一·二号,四十一—四十二页。)

孔孟之言无欲,非濂溪之言无欲也。欲唯寡则心存,而心不能以无欲也。欲鱼欲熊掌,欲也。舍鱼而取熊掌,欲之寡也。欲生欲义,欲也。舍生而取义,欲之寡也。欲仁非欲乎?得仁而不贪,非寡欲乎?从心所欲,非欲乎?欲不逾矩,非寡欲乎?(黄宗羲云:此即释氏所谓妙有也,盖一变而为仪秦之学矣。)

直接肯定欲的本来存在。当然,这里所谓的欲,不可能是他所说的"造言乱民之人欲",但在原理上断定被绝对否定的欲望在心无所不能,可说这是阳明式的人的具体化的第一步,由此可见在泰州派那里有着强烈的肯定欲望的传统。大凡近世中国的人的形象,都是围绕天理—人欲这两个轴心成立的,然最后都是以人欲为偶然的本来无的东西,对之如果不能作简单的否定的话,我们便不得不把这个人欲即天理的认识当作其当然的归结。换言之,在这里可以看到阳明所说"人的自然",看到作为其具体化的"自然人"的成立。阳明所说的圣人,只要是表现人之根源能动性的,在逻辑上便只能是"心不能以无欲"那样的"自然人";然毋庸置疑的是,一般说来,所谓自然人对所谓"社会"来说是非常恐惧的存在。于是下面我想简单地论述一下自然人的主张者们是如何走向社会性命运的。

泰州派明显含有庶民风气,我们已经论述过其祖师王心斋是怎样看待人对社会具有的积极性实践意欲的。在另一方面,他们也显然具有社会性积极行动之特征。这早在心斋那里就可以看到了(参见《全集》卷首,《年谱》),而拥有"凡儒先闻见道理格式皆足以障道"之大丈夫意识的山农一派,当然也就不会拘泥于儒家规矩和士大夫式的名教,而去展开奔放的活动了。

关于布衣颜山农的事迹,有:

山农游侠,好急人之难。……颇欲有为于世,以寄民胞物与之志。尝寄周恭节诗云:"蒙蒙烟雨锁江垓,江上渔人争钓台。夜静得鱼呼酒肆,湍流和月掇持来"。"若得春风过九垓,世间那有三归台。君仁臣

义民安堵，雉兔刍荛去复来。”然世人见其张皇，无贤不肖皆恶之。以他事下南京狱，必欲杀之。以戍出，年八十余。（《泰州学案》序。也可参见容肇祖著《何心隐及其思想》三十五—三十六页）

而《罗近溪传》也有他在一间寺庙标榜“急救心火者”讲学的记载。布衣何心隐（本名梁汝元）学于山农，继承心斋立本之旨，实践《大学》先齐家的宗旨，首先建立了聚和堂（《学案》作“萃和堂”），作为宗族的中枢，设立率教率养辅教辅养等委员，讲共同纳税之法，建立囊括冠婚葬祭赋役等互通有无的自治组织，大有成效。特别是为宗族创设的学校实行大家都要住读的制度，提出了不拘贫富实行平等严格的宗族训练等引人注目的构想，容肇祖认为这是乡村教育的先声。（关于何心隐的实践活动，容肇祖著《何心隐及其思想》一文有精确而详细的记载，纠正旧谬，值得信赖。特别是有关聚和堂、族学之条等值得一读。）会此时，邑令索赋外之征，心隐乃贻书诮之而得罪入狱，发配贵州，得学友程学颜斡旋而出狱。其后赴京师，和同为泰州门下的罗近溪、耿定向等相识，又得和张居正见面机会。其间事情在《泰州学案》序里有载：“一日遇江陵（注：即张居正）于僧舍。江陵时为司业，心隐率尔曰：公居太学，知大学之道乎？江陵为勿闻也，着目撮之曰：尔意时时欲飞，却飞不起也。江陵去，心隐舍然若丧曰：大夫也，异日必当国，异日必杀我。”（详细内容见容肇祖的论文十到十一页。“异日必杀我”之语后来竟成为事实。关于有“王安石之后”之称的政治家张居正和何心隐的关系的论评，可见李卓吾《焚书》一，《答邓明府》。）对他在京师的行动，有如下记载：

心隐在京师，辟各门会馆，招徕四方之士，方技杂流，无不从之。是时政由严氏（注：严嵩），忠臣坐死者相望，卒莫能动。有蓝道行者以乩术幸上，心隐授以密计，侦知嵩有揭帖，乩神降语：“今日当有一奸臣言事。”上方迟之，而嵩揭至。上由此疑嵩。（《学案》）

叙说其张皇讲说之状，又将造成擅权风靡一世的严嵩的垮台，归功于只是

一名布衣的他的术策。（但也有人说唆使道行的是徐阶，见容肇祖的论文。）其后为严党所憎，流离失所。（此时改名为“何心隐”，体现了他的风格。）最终为献媚张居正者逮捕。（据心隐自言，其罪名或称盗犯、逆犯、妖犯等，可见欲加之罪。见容肇祖论文二十一—二十二页。）万历七年被杖死。在狱中“所上当道书，千言万语，滚滚立就，略无一丝毫乞怜之态。如诉如戏，若等闲日子”。（李卓吾《与焦弱侯第十八书》，铃木虎雄撰《李卓吾年谱》下，四十五页所引，所谓“上当道书”的后半为容肇祖论文二十二—二十三页所引。）黄宗羲称其学为“仪秦之学”，不拘泥于闻见格式的儒家规矩，“善揣摸人情，无一些不中人肯綮”（《传习录》下，《黄省曾所录》）。可谓是对他们追求致用实学的恰当批评。游侠、卖弄智略，都是所谓霸术，和“正其谊不谋其利，明其道不计其功（董仲舒语）”的儒家理念是格格不入的。例如关于罗近溪有：“耿天台行部至宁国，问耆老以前官之贤否至先生。耆老曰：此当别论，其贤加于人数等。曰：吾闻其守时亦要金钱。曰：然。曰：如此恶得贤？曰：他何曾见得金钱是可爱的？但遇朋友亲戚所识穷乏，便随手散去。”又记述他为了拯救邻人而赠贿，“（人谓）先生不避干谒大抵如此”等，认为只要有同情心就可以了。同样从泰州派的祝无功所说“作用须观其所主。所主在道义，即蹈迹策士之机权，亦为妙用”，[21]也可见近溪的行动，在于相信符合道理的自己，不拘束于诸子之格套，根据智略而行动，和阳明所说“仪秦亦是窥见得良知妙用处，但用之于不善尔”之意是相通的。（管东溟说：“孔子得位必用桓文做法。”《泰州学案》序。）黄宗羲为阳明极力否认这句话，而顾泾阳则攻击之（见[注16]），都是有道理的。有如此智略天下国家必定会依我而立之自负，和在百姓日用之处求理，在理面前任何物都没有权威之信念结合，便产生出了纵情的游侠风气：“嘉隆之际，讲学者盛行海内。而其弊也，借讲学而为豪侠之具，复借豪侠而为贪横之私。其术本不足动人，而失志不逞之徒，相与鼓吹羽翼，聚散闪倏，几令人有黄巾五斗之忧。”（王世贞《仓州史料后集》三五，《嘉隆江湖大侠》）对此说法固然不可完全相信，但从中可以窥知其活跃横行的大体情况。[22]这种无视儒家风气和士大夫道德的行动，如果根据前述那种人的概念和经纬而变得激烈起来的

话，对以维持名教作为其存在理由（至少是作为理念）的士大夫阶级来说，就会被认为是非常憎恶的存在（无不欲起而杀），如此行径看起来也就充满恶意、不得不被臆度忧虑（几令人有黄巾五斗之忧）了。这些人以及后来的李卓吾之辈被人骂成是“名教罪人”，诅咒成“小人之无忌惮者”，或者被称赞为“直接孔孟，俟诸后圣断断不惑”（《泰州学案》序，近溪评山农语）、“英雄无比”（铃木虎雄著《李卓吾年谱》下，四十五页，卓吾评心隐语）、“上九之大人”（李卓吾《焚书》三，《何心隐论》）、“圣人第二席”（《泰州学案》四，《焦弱侯传》，焦评卓吾语）。（而《东林学案》一，《小心斋札记》说：“近溪以山农为圣人，杨复所以近溪为圣人，卓吾以心隐为圣人。”）经常引起的这样的两个极端的论议，表现了他们之间的尖锐对立。

如前章所述，明代心学的根本问题在于拒绝所有外来的东西，从纯粹的内在去追求本质的人。为了这种本质追求，为了保卫通过如此探求确信到的人至上的本质，他们抛弃了所有的格套成见，拥有了勇往直前的热情和勇气。如果仔细观察阳明说的理论性格的话，其容易简单地趋向“背弃孔孟，非毁程朱，以名教为桎梏，以纪纲为赘疣”（《日知录》十八，《科场禁约》所引礼部尚书冯琦的上奏文）的可能性已包含在其中。阳明自己便说过：“圣人何能拘得死格，大要出于良知同，便各为说何害。”（《传习录》下，《黄省曾所录》）我们对阳明说不应作东洋式或日本阳明学式漠然理解，而要对它的中国式基础和传统加以理解和思考，也必须深刻探讨孔孟、程朱、名教、纪纲之类的“语言”带有的社会性背景，从其内部思考阳明心学的本质。譬如“致用实学”之类，非常儒家式和士大夫式，直接可以用作经世济民，然只要其贯穿着对人的同一性的确信，以及对整个人性积极热情的肯定，也就会成为和愚夫愚妇也相通的所有人的致用，成为所谓“百姓日用货色”的料理（《学案》一二，《浙中学案》二，《王龙溪语录》），也即都可以在“如好货，如好色，如勤学，如进取，如多积金宝，如多买田宅为子孙谋，博求风水为儿孙荫，凡世间一切治世产业等事”（《焚书》一，《答邓明府》）之类的共好共习之处得到实际证明，得到原理上的优越性。（当然，引用这些语言，是为了取其卑近性，而不是为

了取其功利性。)阳明学式的,或明代式的关心对象,正在于这样对人和人性的探求,学、功夫都是为此,例如从罗近溪决心"万起万灭之私,乱吾心久矣。今当一切决去,以全吾澄然湛然之体",于是自闭于一寺庙,进行"置水镜几上,对之默坐,使心与水镜无二"之修业之插曲,便可略窥一斑(《学案》,《罗近溪传》)。尽管宋代以来非常重视严格区分儒佛,然阳明后辈的心学家们公然和佛学相近的理由也在于此,更有甚者如邓豁渠那样"以感性命甚重,非拖泥带水可以成就,遂落发为僧"(《泰州学案》序)。(李卓吾也有独自的剃发理由,对此可参见铃木虎雄著《李卓吾年谱》下,四十三页。)如果认为禅是这种探求最适当的方法的话,也会公然以禅来标榜的。"赵大洲曰:仆之为禅,自弱冠以来,敢欺人哉"(《泰州学案》二,《赵大洲传》。他后来官至文渊阁大学士)。心学的信念越是这样,集中固守儒家式规矩的名教士大夫便越是憎恨这些东西。为此陈白沙以下的人都受到过种种非难。最先是湛甘泉因"倡邪学广收无赖"而书院被捣毁(《续文献通考》五十,《学校考》,世宗嘉靖十六年二月记事)。阳明因其政治上军事上的功绩,未受到官府的弹劾,但对世间激烈的非难则只能以狂自任(《传习录》中,《答聂文蔚第一书下》,一一二等)。山农八十余岁遣戍,心隐狱死。罗近溪免得一死,然其讲学受到忌恨,学问遭到禁止(《学案》,《罗近溪传》,铃木虎雄著《李卓吾年谱》下,十七页)。李卓吾著书被焚,到处吃官司,流离失所,最终于七十六岁时自杀狱中。在弹劾罗近溪的上奏文中有:

> ……谓吾学直捷,不假修为。于是以传注为支离,以经书为糟粕,以躬行实践为迂腐,以纲纪法度为桎梏。逾闲荡检,反乱道德,莫此为甚。而后学转相信从,祸将安极。望敕所司明禁,用彰风教。(铃木虎雄著《李卓吾年谱》上,十七页引《明史稿·杨时乔传》)

可见名教士大夫的忧虑、愤怒到了何种地步。

如上所述,从阳明发展到泰州派的心学,已经从名教世界挣脱出来,早已和名教不相容了,其中可以看到相对于社会的异端性个人的成立,对

此事应如何看呢？大凡个人为了成为能直面社会的个人，也即除内在以外不承认任何权威的个人，假如遭到了外在社会的抵抗时，不能不拘泥根源性的东西的话，如同真正的权威逼来时，其课题与其说简单地主观地去主张自己的权威，还不如对对方的权威从根据上作客观且全面的考究和批判，然后去取代和自己的立场那些不同之处。教养和通念如果是社会基础的话，就必须对此基础提出疑问。即使公开标榜禅，也要"试观仆之行事立身，于名教有悖谬者乎？则禅之不足以害人明矣"（上引《学案》，《赵大洲传》）。在他们那里看不到任何具体的文化批判，也并不是为了满足这个要请。然而，内在的肯定人欲的人概念的发展，和外在的当局名教的憎恶压迫的日益深刻，便不得不从纯粹内在面的关心出发，使心学以自己之身对传统和社会作出先期的、具体的认识。于是才出现李卓吾那样颠倒千万世的是非，从此人才开始成为圣人，成为超越大丈夫的批判者之"吾"，也即"个人"。我们下面想简要地论述一下李卓吾的思想。

卓吾具有特殊强烈的个性，其思想一贯具有非常彻底的理性主义和特殊的尊重主义，他即使不算学者，用现代话来说也可说是罕见的"批评家"。他对阳明、泰州派诸学者特别是罗近溪极其尊重，又倾心于讲"现成良知"和"四无说"的王龙溪。可从下面引用的一段文章中大致窥见到其思想的基调。（关于李卓吾，最值得参考的是铃木虎雄著《李卓吾年谱》上、下。〔《支那学》七之二・三〕和容肇祖著《李卓吾评传》。简短的如容肇祖《明代思想史》里也有传。本章省略其生平事迹，请参考上面提到的书物以加以补足。）

> 夫人生八岁则有小学，以听父兄师父之教语，所谓揖让进退之节、礼乐射御书数之文与夫今者百千万年先圣后贤之格言，皆是也，皆不过为儿童设者也。至十五而为大人，则有大人之学，岂肯复同于儿辈，日夕甘受大人之涕唾乎。是故《大学》一书，首言大人之学焉。夫大人之学，其道安在乎？盖人人各具有大圆镜智，所谓我之明德是也。是明德也上与天同，下与地同，中与千圣万贤同，彼无加而我无损者也。既无加损，则无欲辞圣贤而不居，让大人之学而不学，不可得矣。

然苟不学，则无以知明德之在我，亦遂自甘于凡愚而不知耳。故曰：在明明德。夫欲明知明德是我自家固有之物，此《大学》最初最切事也。（容肇祖《李卓吾评传》九十一页引《续焚书》一，《与马历山书》）

具有大圆镜智、不能加损千圣万贤的大人，就是阳明所说的能存天理去人欲的圣人吗？尽管说："夫私者，人之心也。人必有私，而后其心乃见，若无私则无心矣。……然则为无私之说者，皆画饼之谈，观场之见，但令隔壁好听，不管脚根虚实，无益于事，只乱聪耳。不足采也。"（《藏书》九十七，《德业儒臣后论》）虽不足称奇，然也有：

夫圣人亦人耳。既不能高飞远举弃人间世，则不能不衣不食绝粒衣草而自逃荒野也。故虽圣人不能无势利之心，虽盗迹不能无仁义之心。故伯夷能让千乘之圣人也，闻西伯善养老，则自北海而往归之。太公本鹰扬之圣人也，时来得志，则自东海而来，就养于文王。皆以为势利故也。淮阴虽长大而寄食于漂母，利也。陈平本穷巷而门外多长者车辙，势也。以此观之，财之与势，固英雄之所必资，而圣人之所必用也。何可言无也！吾故曰：虽大圣人，不能无势利之心。则知势利之心亦吾人禀赋之自然矣。……吾故曰：虽盗跖，亦有仁义之心。但就其多寡论之，于是乎有圣人又有盗跖，遂至悬绝耳。（《明灯道古录》卷上，容肇祖《评传》九十一页所引）

可见早已不是抽象的人欲即天理，而是势、利、财，不问伯夷或盗跖，只要是人，都是禀赋自然。虽然生具"大圆镜智之明德"，而且对这个有具体性的人来说，其是"五分势利五分仁义"之中人，即我们这样的普通人也能通过"习"而转移。圣人之所以重视"习"全在于此，值得防范的是丧失自我。失去所谓的"童心"，无异于抹杀和圣贤英雄同样尊严无比的自己。

夫童心者，真心也。若以童心为不可，是以真心为不可矣。夫童

心者，绝假纯真，最初一念之本心也。若失却童心，便失却真心；失却真心，便失却真人。人而非真全，不复有初矣。童子者人之初也，童心者心之初也。夫心之初，曷可失也，然童心胡然而遽失也。盖其始也，有闻见从耳目而入，而以为主于其内，而童心失。其长也，有道理从闻见而入，而以为主于其内，而童心失。其久也，道理闻见日以益多，则所知所觉日以益广，于是焉又知美名之可好也，而务欲以扬之，而童心失。知不美之名之可丑也，而务欲以掩之，而童心失。夫道理闻见，皆自多读书识义理而来也。古之圣人曷尝不读书哉？然纵不读书，童心固自在也。纵多请书，亦以护此童心而使之勿失焉耳。非若学者，反以多读书识义理而反障之也。……夫既以闻见道理得心矣。别所言者，皆闻见道理之言，非童心自出之言也。言虽工，于我何与，岂非以假人言假言，而事假事文假文乎。盖其人既假，则无所不假矣。（《焚书》三，《童心说》）

他所谓的"童心"，即阳明的"吾之良知"，也可说相当于近溪所说的"赤子之心"吧。[23]然如上所述，其决非排除人欲而作为纯粹思辨的抽象原理，而是绝没有假的纯真的东西。只要确实把持住了童心，即使"一闻见道理之言"都是假言，也没有任何排斥闻见读书的必要。和只讲否定读书闻见一面并加以轻视的学者特别是泰州派诸人相反，卓吾非常热爱读书。日常间"朝夕读书不敢释卷。笔不敢停挥"（见容肇祖的《评传》，十二页），他写下内容丰富的等身著作，便是最好的证明。袁中道认为对卓吾不能学的地方有五，将"公自少至老，唯知读书，而吾辈汩没尘缘，不亲苇编"数罗为第四项。（黄宗羲编《明文授读》五四，《李温陵传》。但作者似乎不是袁中郎。）认为其和荒废读书、终日谈论本体的玄学不太一样。值得注意的是，卓吾没有彻底肯定"读书闻见"会障碍童心。所谓童心，即不受先人偏见拘束而作出自己判断之谓，依据这个童心的权威解读，他随心所欲地评论了古今的人物和政治。这在六十八卷《藏书》中锋芒毕露（而且还有《续藏书》二十七卷）。他为了从为政者和名教的弹压那里逃脱而东奔西走，最终不得不陷于悲惨结局的最大理由，在于和以前

的心学者不同，他精通历史具有当代士大夫的所有教养，却不惜对之作全面的具体的批判。[24]他的辩护者马经纶认为："夫评史与论学不同。《藏书》品论人物，不过一口断耳，即有偏僻，何妨折衷。乃指以为异为邪，如此则尚论古人者，只当寻行数墨，终身唯残唾是咽，不敢更置一喙耶。……乃不摘其论击之语商量同异，而顾括其评史之词判定邪正，何也？"（铃木虎雄著《李卓吾年谱》下，二十七页）袁中道也叹曰："《藏书》盖公于诵读之暇，尤爱读史，于古人作用之妙大有所窥，以为世道安危治乱之机，捷於呼吸，微于缕黍。……其意大都在于黜虚文，求实用，舍皮毛，见神骨，去浮理，揣人情。即矫枉之过，无不偏有轻重。……而人以为得罪于名教，比之毁圣叛道。"（上引《李温陵传》）可以得知其中奥秘。从传记来看，他受迫害的主要原因并不在于实际行动。（根据《焚书》一，《与焦净园书》，他自己也直觉到了《藏书》不为世间所容。）

童心是人自家固有之物。如是，则和阳明所说良知的人同样，童心之人是最大的权威，也即"吾"，例如："……然此乃孔氏之言也，非我也。夫天生一人，自有一人之用，不待取给于孔子而后足也。若必待取足于孔子，则千古以前无孔子，终不得为人乎？"（《焚书》一，《答耿中丞》）这样的语言在阳明那里已经可以见到，卓吾更将之发展成为历史批判的根据。典型的儒家式历史观如《明夷待访录》，以开始为一个至治的时代，以后则不断地堕落，阳明也不例外，卓吾从"天生一人，自有一人之用"得来的思维方式，承认历史上也有时代特殊性。他的历史评论态度可从下面一文中窥见到：

李氏曰：人之是非，初无定质。人之是非人也，亦无定论、无定质，则此是彼非，并育而不相害。无定论，则此非彼是，亦并行而不相悖矣。然别今日之是非，谓予李卓吾一人之是非可也，谓为千万世大贤大人之公是非亦可也，谓予颠倒千万世之是非，而复非是予之所非是焉，亦可也。则予之是非，信乎其可矣。前三代吾无论矣，后三代，汉、唐、宋是也。中间千百余年而独无是非者，岂其人无是非哉？咸以孔子之是非为是非，故未尝有是非耳。然则予之是非人也，又安能已。

> 夫是非之争也，如岁时然，昼夜更迭，不相一也。昨日是而今日非矣，今日非而后日亦是矣。虽使孔夫子复生于今，又不知作如何非是也。而可遽以定本行罚赏哉？……览则一任诸君览观，但无以孔夫子之定本行罚赏也，则善矣。(《藏书》卷首，《纪传总目前论》)

从下面的文章则可看到他的历史观：

> 李生曰：一治一乱若循环。自战国以来，不知凡几治几乱矣。方其乱也，得保首领已为幸矣。幸而治，则一饱而足，更不知其为粗粝也；一睡为安，更不知其为广厦也。此其极质极野无文之时也。非好野也，其势不得不野，虽至于质野之极而不自知也。迨子若孙则异是矣。耳不闻金鼓之声，足不履行阵之险，唯知安饱是适而已。则其势不极文固不止也。所谓其作始也简，其将毕也必巨。虽神圣在上，不能反之，质与野也。然文极而天下之乱复起矣，英雄并生，逐鹿不已，虽圣人亦顺之尔。儒者乃以忠质文并言，不知何说。又谓以忠易质，以质救文，是尤不根之甚矣。夫人王斯世，唯是质文两者。两者之生，原于治乱。其质也，乱之终而治之始也，乃其中心之不得不质者也，非矫也，其积渐而至于文也。治之极而乱之兆也，乃其中心之不能不文者，皆忠也。夫当秦之时，其文极矣，故天下遂大乱而兴汉。汉初天子不能具钧驷，虽欲不质可得耶。至于陈陈相因，贯朽粟腐，则自然启武帝大有为之业矣。故汉祖之神圣，尧以后一人也。文帝之用柔，文王羑里以后一人也。西楚继蚩尤而兴，孝武绍黄帝以增廓，皆千古大圣，不可轻议。群雄未死，则祸乱不息。乱离未甚，则神圣不生。一文一质，一治一乱，于斯焉见矣。(《藏书》卷首，《世纪总论》)

从中可以得知他针对儒家的伦理(?)史观、堕落史观，是如何去客观地解释历史的。对所谓历史，即使圣人也不能违反，各个时代必然交替，圣神也难以左右。(具体可见《战国论》，《焚书》三。)他以童心说之文学史的方式，对各个时代平等独自存在的理由，进行了大胆的解释：“苟童心常

存,则道理不行,闻见不立。无时不文,无人不文,无一样创制体格文字而非文者,诗何必古选,文何必先秦。降而为六朝,变而为近体,又变而为传奇,变而为院本,为杂剧,为西厢曲,为水浒传,为今之举子业。大贤言圣人之道皆古今至文,不可得而时势先后论也。故吾因是而有感于童心者之自文也,更说什么六经,更说什么语孟乎!”二者完全相通。(《藏书》二十四《德业儒臣论》中。他从此立场出发,还对宋儒的道统论进行了批判,曰:“道之在人,如水之在地也。人无不载道也。彼谓轲之死不得其传者,真大谬。”骂道:“何宋室愈以下兢奄奄如垂绝之人,而反不如彼之失传者哉。”)从探求内在的人出发的心学,最终到达了如此奇特的客观主义,对此我等不可轻易忽视。

卓吾排斥儒家偏见、以童心来重新看待历史,于是从中发现了儒者儒臣的虚伪和无能。其充满活气的儒臣论——政治论,在《藏书》卷首的《纪传总目后论》和卷二十四《德业儒臣后论》中得到了整理,下面的引文可大致窥见一斑:

> 李卓吾曰:圣主不世出,贤主不恒有。若皆如汉祖文孝武之神圣,孝昭孝宣之贤明,则又何患于其无臣也。唯圣主难逢,而贤主亦难遇,然后大臣之道斯为美矣。故传大臣。大臣之道非一,有因时而君无能者,有忍辱而君自污者。有结主而若媚,有容人而若愚,有忠诚而君可欺以罔者。随其资之所及,极其力之所造,皆可以辅危乱而致太平,如诸葛孔明之辅刘禅,可以观矣。非谓必兼全五者而后足当大臣之名也。大臣又不可得,于是又思其次。其次则名臣是已,故传名臣。夫大臣之难遭,亦犹圣主之难遭也。倘得名臣以辅之,亦可以辅幼弱而致富强。然名臣未必知学而实自有学,自儒者出而求志达道之学兴矣,故传儒臣。儒臣虽名为学而实不知学,往往学步矣。故践迹而不能造其域,卒为名臣所嗤笑。然其实不可以治天下国家,亦无怪其嗤笑也。自儒者以文学名为儒,故用武者遂以不文名为武,而文武从此分矣。故传武臣。夫圣王之王也,居为后先疏附,出为奔走御侮,曷有二也。唯夫子自以尝学俎豆不闻军旅辞卫灵,遂为邯郸之妇所证据。

千万世之儒皆为妇人矣，可不悲乎！使曾子、有子若在，必知夫子此语即速贫速朽之语，非定论也。武臣之兴起于危乱，危乱之来由于嬖宠，故传亲臣、传近臣、传外臣。外臣者隐处之臣也。天下乱则贤人隐，故以外臣终焉。呜呼！受人家国之托者，慎无刻舟求剑，托名为儒，求治而反以乱，而使世之真才实学大贤上圣，皆终身空室蓬户已也。则儒者之不可以治天下国家信矣。（《藏书》卷首，《纪传总目后论》）

卓吾详细地划分了大臣、名臣、儒臣等种类，而如大臣可分为：一、因时大臣；二、忍辱大臣；三、结主大臣；四、容人大臣；五、忠诚大臣。儒臣有：一、德行门；二、文学门。更分德行门为“德业儒臣”和“行业儒臣”，无疑这是根据心学传统的理性主义分析而作的发挥。（和本文第一章所论述的阳明的“圣人分量成色论”或“拔本塞源论”有关联。）总之，在《藏书》、《焚书》等中，他对儒臣儒者加以的非难骂倒不胜枚举。尽管他们标榜以学问来经世，因为拘泥于传统的观念不知“现实”，所以无能：“彼区区欲以周公之礼乐治当时之天下，以井田封建肉刑为后世之必当复，一步一趋，舍孔子无足法者。”（《藏书》二十四，《德业儒臣王通》条）反之对张居正，尽管世间所谓清议全非难他，又杀害了卓吾十分崇拜的何心隐，卓吾却公平地承认张居正的实践功绩，认为其是不右盼左顾的大丈夫，甚至说：“吁吁！江陵何人也，胆如天大，而肯有姑息如此哉。……江陵宰相之杰也，故有身后之辱。不论其败而论其成，不追其迹而原其心，不责其过而赏其功，则二老者（指心隐、江陵）皆吾师也。”（《焚书·答邓明府》）。比起说“江陵夺情”之类，每天只会喧嚣不已的清议那种当时所谓“君子”“正人”来说，他的眼光不知高出多少。最极端的议论，是为所谓“不忠无节操之标本”而被唾弃的冯道辩护道：

卓吾曰：冯道自谓长乐老子，盖真长乐老子者也。孟子曰：社稷为重，君为轻。信斯言也，冯道知之矣。夫社者所以安民也，稷者所以养民也，民得安养而后君臣之责始塞。君不能安养斯民，而后臣独为之安养斯民，而后冯道之责始尽。今观五季相禅，潜移嘿夺，纵有兵革，

不闻争城。五十年间,虽经历四世,事一十二君并耶律契丹等,而百姓卒免锋镝之苦者,道安养之力也。(《藏书》六八,《吏隐冯道》条)

由此可见他将德业和功业区别,批判了不衡量时势现实而光讲"正其谊不谋其利,明其道不计其功"的观念儒术主义。又如,他的历史评论认为"以卓文君为善择佳耦,以秦始皇为千古一帝"(《日知录》十八,《李贽条张问达疏》)等,从名教阶级看来都是不可容忍的奔放独特的理论,何况:

夫六经语孟,非其史官过为褒崇之词,则其臣子极为赞美之语。又不然则其迂阔门徒,懵懂弟子,记忆师说,有头无尾,得后遗前,随其所见笔之于书。后学不察,便为出自圣人之口也,决定目之为经矣。孰知其大半非圣人之语乎。纵出自圣人,要亦有为而发,不过因病发药,随时处方,以救此一等懵懂弟子迂阔门徒云耳。药医假病,方难定执,是岂可遽以为万世之至论乎?然则六经语孟,乃道学之口实,假人之渊薮也。断断乎其不可以语于童心之言明矣。呜呼!吾又安得真正大圣人童心未曾失者,而与之一言文哉!(《童心说》)

这一类的豪言壮语,远远超过了阳明的"六经库藏说"、心斋的"道既明经何必用"(《全集》二,《语录》)之类的说法,其挑战性和破坏性毕竟是士大夫不能容忍的。卓吾经常抱有"闻有欲杀我者……弟则以为生在中国,而不得中国半个知我之人,反不如出塞行行,死为胡地之白骨也"(《焚书》二,《与焦弱侯》)那样的心态而转辗江湖,也是出于相当的无奈了。

关于卓吾,还有许多应该议论的地方,现姑且打住,关注于下面的问题。这就是他本来应该是一个纯正平和的心学家,即纯粹地探求内在的人性,仅仅被非难为"恁是天崩地陷他也不管,终日以论本体为事而已"(《东林学案》三,《顾泾凡传》)之心学者。上面我们对卓吾特加以冗长叙述也是因为这个缘故。而且卓吾批判的理论根据,也只是童心之"吾",而实际上这个"吾",毋庸质疑就是对阳明所谓良知的人即"圣

人"、泰州派的"大丈夫"加以具体性能动性发展而得来的，可说是心学式自然人发展的必然结论。阳明说从政治文化以前出发，在此终于达到了对政治文化极为客观的认识。将逻辑和政治、功业和逻辑，更将文学和这些东西区别开来了。那士大夫式的、既漠然又保持着明确内在统一的整体"世界"，就这样被分解了，早在逻辑之前就得以确认的东西就这样受到了纠弹。我们也许从中可以发现一些西欧那种所谓"近代精神"、"近代原理"式的东西。或者可以说"内在"终于发现了"外在"。作为批判者的"个人"最终为"社会"所不相容。

以上我们极为简略地从泰州到卓吾的思想和行动，论述了阳明学的一些发展，这些以往的思想史（经学史）看来没有什么独创性、仅仅只是因为阳明才偶尔提了几句而被冷淡忽视的这些明学式的东西，特别是阳明后辈们的东西，实乃秦汉以后从未发生过的现象，值得注意。中国精神在力所能及的范围内自我发展，乃至自己对自己的成果也感到惊愕不已了。

当然我们并不是想说这一派人士是"阳明学"绝对正确的解释者或发展者。卓吾的见解与他痛骂不已的儒家学说相比较是否更卓越呢？历史是否就是他所说的那样是绝对的宿命呢？志向"以忠易质，以质救文"是否就是不根之甚的东西呢？他力图主张的客观主义自由精神是否就是民国的学者们窃喜的那种难得的"解放性"大真理呢？或者卓吾本身是否就是对"儒"自身加以了绝对否定的呢？对这些问题，我们将在下一章里放在心学运动自觉意识的社会背景里加以考察和批判。总而言之这里想强调的是，不应把明学放在明学自身，把中国思想仅当作中国思想本身，将思想的发展仅局限于理论方面，而是要从激情（pathos）的根底里去理解它们的重要性。读了被认为是和泰州并驱、开诸子猖狂肆无忌惮之先而受到攻击的王龙溪语录，然后开创了建设性转机的，难道不是近江圣人之学吗？据说吉田松阴对卓吾心仪已久。日本阳明学据说是开创明治维新有力的精神动力，而在中国，阳明学又有什么丰功伟绩呢？一方面被说成是"终日匡坐，同于泥塑"之玄学者，另一方面被认为是"猖狂无赖，小人之无忌惮者"，或最多被认为是以孤高的人格了此终生、贻误了阳明

学后辈们的罪状，难道就仅仅只是明代这个时代之罪吗？如下章所述，明代嘉靖以后的社会，颇有和日本江户中期末期类似的一面，为何一方取得了维新，一方却走向了破灭了呢？如果只是拾君子正人之牙慧，重复对泰州、卓吾的诽谤，这也和对他们作盲目崇拜以之为自由开放之先驱的态度一样，是产生不出什么教训和反省来的。李卓吾称赞秦始皇为千古一帝而受到攻击，然顾亭林不也把始皇比作三王吗？（《日知录》十三，《秦纪会稽山刻石》）在对王安石的评价已经十分冷静公平的今天，对卓吾一派的认识反倒不如此一视同仁，我们深感遗憾。

对松阴和卓吾的关系，广濑丰的名著《吉田松阴之研究》（昭和十八年十月新版）中可以看到卓吾的传记和详细的研究，旧版《松阴全集》也收有手抄且加入了详细的批评感想的《焚书抄》（抄写了该书的四分之一）和《藏书抄》（即《续藏书》）。而在远生于宋学、经过阳明、最终到章学诚结果的一脉相承的历史观的形成过程中，卓吾所占的地位尽管一直被人全然忽视，其实应该得到更加深入的考察！

补遗

钱穆著《国学概论》第八章《宋明理学》虽然很短，却是对宋以来理学心学的传统，从“大我之探究”之一贯特征加以了全面论述的杰出文章，堪称拙文的导论。我虽读得太晚没有加以引用，但希望读者们一读。而容肇祖的《明代思想史》则对明代思想的一般概况归纳得比较好。

注释

[1] 在中国近世也能充分地见到欧洲近世那种所谓文化形式的详细分化以及自律性要求的倾向（为了学问的学问，为了艺术的艺术，为了教养的教养等），我认为其根底里存在着以人的能动性、志向自我发展的浪漫激情（pathos）、以与之互为表里的理性主义为特征的精神态度。其次，包括这两种精神就可称为主观主义。我承认历史三分法中的堪称形而上学的“时代”的类似性，即使中国也不例外。然我们还是要追求中国式的特殊性。精确地认识这两个侧面，把握近代中国史上主体士大夫的存在性格，才是本文的目的。

[2] 关于明清思想史之间的联系，后藤基巳著《清初政治思想的成立过程》、钱穆

著《中国近三百年学术史》是最值得推荐的大作。

[3] 为了谈论其学说成立的背景,必须详细考察阳明复归圣学的过程中的所谓"王子五溺",但为了简便而省略之。吉川幸次郎先生曾告诉我说,阳明和前七子的复古文学运动的关联很重要。然如今自己要加以考证尚感力量不足,而且要弄清这个问题还需要专门写一篇文章,先暂且不提。又如黄宗羲说过(《南雷文定》四,《移史馆论不宜立理学传书》),他的格物说、知行合一说并非人们所说的只是些片断而难以发现。其意义在于他一直将之高度逻辑化并热情地加以提倡,乃至形成为了一个运动。

[4] 《江右王门学案》二,《聂双江传》有:"先生(只江)之学,狱中闲久静极,勿见此心真体,光明莹彻,万物皆备。乃喜曰:此未发之中也。守是不失,天下之理皆从之出矣。"都是同样的体验吧!又可参见第二章罗近溪之条。

[5] 例如白沙也说:"此归白沙杜门不出,专求所以用力之方,既无师友指引,唯日靠书册寻之。忘寝忘食,如是者亦累年,而卒未得焉。所谓未得,谓吾此心与此理,未有凑泊吻合处也。"(《白沙学案·复赵提学书》)

[6] "……居今之时,而有学仁义求性命,外记诵辞章而不为者。虽其陷于杨墨老释之偏,吾犹且以为贤。彼其心犹求以自得也,夫求以自得而后可与之言学。"(《全书》七,《别湛甘泉序》)也可参照《传习录》的类似说法。当时对阳明派的批判,都没有认为此大前提有问题。例如陈于陛在《亦政堂订正意见》(《广颜堂秘笈广函》所收)里说:"近世高名之士,动称造化在手,天地万物在吾度内。实剿释氏之言,害道为甚。释氏云:心生山河大地。其实有此理,但圣贤不轻言之。"云云。

[7] 关于这个问题,《传习录》中《答人论学书》十二,所谓"拔本塞源论"有一段令人深思的文字。

[8] 严格地追究阳明的论述,如果完全以理为内在于心的话,就不可能在逻辑上承认事物的客观实在性。因为他连"物自体"也没有保留。然而,如果不承认事物也即外界的客观实在的话,实践本身也根本不能成立。这也是和善恶论直接有关的问题,以往有着各种各样的说明,然我认为它们都是太现代化的、太"辩证法"式的东西。我不认为阳明那里有扬弃此二律背反而讲更高层次逻辑的东西。我认为在他和朱子相反,有着对"豁然贯通"之乐观性现实的信赖。而以下所说的分析逻辑,也就是遵循严密的矛盾律,追求彻底的自我理性和满足的精神态度。我对中世纪的情况不太了解,但如结晶于《五经正义》那种中世纪式的思辩,我想首先是从对象的权威(经、传、注其记述)出发、从根本上不加以"曲徇"的态度。当然这还需要详细的研究,下面所说的近世式的思辩,可认为是与之相对的。

[9] "人胸中各有个圣人,只自信不及,都自埋倒了。"(《传习录》下,《陈九川所

录》)

[10] 这里使用的理想主义、自然主义之语都具有非常原则性的意义。

[11] 在“拔本塞源论”和《全书》六《寄邹谦之二》中见到的他的古代论、史论、社会论、礼论都非常具有合理性。

[12]《明儒学案》五八《东林学案·顾宪成论学书》。而韩退之的《原道》则有:“如古之无圣人,人之类灭久矣。”周子、二程子以及近世道学家心学家们的人论,都从人的原初开始论述,不借助圣人。

[13]《全书》二十一《外集》三《答佟太守求雨》、《答何子元》。特别要参照《全书》二十二《外集》四《气候图序》等。

[14] 儒家的欲望说对此本来不作绝对的否认。请参见本田成之著《儒家的欲望说》。而下面的逻辑以及自身矛盾等,也是关系到中国精神普遍性格的重大问题,现在暂不作深人考究。可参见宗密的《原人论·斥迷执第一》、(他使用了“天命”一语。)戴东原的《孟子字义疏证》上《理》十四、颜元的《存性编》等。

[15]《传习录》中《答人论学书》十二的所谓“拔本塞源论”曰:“其才能之异,若皋夔稷契者,则出而各效其能。若一家之务,或营其衣食,或通其有无,或备其器用,集谋并力,以求遂其仰事俯育之愿,唯恐当其事者之惑怠而重己之累也。故稷勤其稼,而不耻其不知教,视契之善教,即己之善教也。夔司其乐,而不耻于不明礼,视夷之通礼,即己之通礼也。盖其心学纯明,而有以全其万物一体之仁,故其精神流贯,志气通达,而无有乎人己之分物我之间。譬之一人之身,目视耳听,手持足行,以济一身之用。目不耻其无聪,而耳之所涉,目必营焉。足不耻其无执,而手之所探,足必前焉。……此圣人之学所以至易至简,易知易从,学易能而才易成者,正以大端唯在复心体之同然,而知识技能非所与论也。”

[16]《明儒学案》三十二《泰州学案序》评论何心隐时所说。《传习录》下《黄省曾所录》一〇六有:“先生曰:苏秦张仪之智,也是圣人之资。……仪秦学术,善揣摸人情,无一不中人肯綮……”但黄宗羲认为这句话不是阳明的(《南中学案·黄省曾传》),而顾泾阳则是作为阳明之语来批判的(《东林学案》一《小心斋札记》)。

[17] “孔子谓二三子:以我为隐乎?此隐字对见字说。孔子在当时虽不仕,而无行不与二三子。是修身讲学以见于世,未尝一日隐也。”(《全集》二)参见上引《学案》文。又可见下面这一段话:“孟子曰:唯大人为能格君心之非。孔子曰:沽之哉,沽之哉,我待贾者也。待贾而沽,然后能格君心之非。”(《全集》二)“无诸己而求诸人,是其本乱而末治者否矣。有诸己而不求诸人,是独善其身者也。”(《全集》五,《与南都诸友》)“故孔子曰:吾无隙乎尔……是某也亦所谓修身见于世也。”(《全集》五,《答太守

任公》)

[18] 阳明早有"乐是心之本体"、学简易而乐之类的说法。心斋有《乐学歌》(《全集》四)。《学案》卷首《师说》曰:"按王门唯心斋盛传其说,从不学不虑之旨转而标之曰自然曰学乐,末流衍蔓浸为小人之无忌惮。"

[19] 例如上引"中蒲轮辙环",云云。《学案·心斋传》有:"已而叹曰:千载绝笔,天启吾师,可使天下有不及闻者乎。(《焦氏笔乘》云:"风之未远,艮之罪也。")因问阳明以孔子辙环车制。阳明笑而不答。归家遂自创蒲轮,招摇道路。将至都下,……当是时阳明之学诽议蜂起,而先生冠服言动不与人同,都人以在魁目之。(容肇祖《思想史》云:为书千余言,拟伏阙以上。)同门之在京者,劝之归。(《笔乘》云:同志相顾愕共匿车。)阳明亦移书责之。先生始还会稽。阳明以先生意气太高,行事太奇,痛加裁抑,及门三日不得见。"可见(除开阳明自身的心理)不是纯粹的逻辑问题,而是感觉的问题,所谓"伦理"问题。不管理由如何,首先是觉得非常"奇怪"、"不像话"。而这些感觉、精神(所谓"儒家气象"的"气象"之语是一个典型)当然不是以"理"为根据的,严格地说从心学看来,也是不一定值得尊重的东西,但对士大夫意识而言,忽视这些"伦理"却非小问题。"言尧之言,行尧之行,而不服尧之服可乎",而像"乃按礼经制五常冠深大带笏板服之"(《心斋传》)那样,不单是轻蔑嘲笑便可了之的问题了。因为接下来便是"以古服进见,至中门举笏而立。阳明出迎门外,始人。先生据上坐辨难"的事态了。所以即使是庶民,谈论天下国家时也是同样,是站在儒家士大夫一方、站在"理"的立场而加以容许,还是加以拒绝而保护自己的"气象"、"矩获",两种态度必居其一。可以想见从此容易产生出士大夫伦理的浑沌和迷惘。这实际上是考察士大夫的存在时最基本最重要的问题。

[20] 这是阳明说中最有问题的一点,保田清著《王阳明》一书认为,这不是天理人欲简单地逻辑上的对立,而是实质上的能动性在相互否定上的对立,并想以此来解决这一困难。因为阳明说没有矛盾便不可能构成,所以除此解释以外别无出路。然我认为,与其说这是阳明一个人的说法,还不如说是他企图在此进行超越,以"阳明为媒介"来思维他自身的哲学。他用"我欲日生如地上尘,一日不扫便又有一层"的话来对人欲的积极性实在作了论证。姑且不管用这句话对此问题能否解释得透彻,然而,阳明对良知如何才能不泯灭是如何强调的呢?保田清的解释极其巧妙,但都是些想找出阳明说的破绽的断章取义之论而已。是对阳明说的激情(pathos)面以及背景的考察不够而造成的。我认为阳明说终究没有脱离二律背反才表现出了"中国思想"的极限样态,应该在此承认阳明说的意义。对拙稿的论旨,如再参看保田的著作六〇至一一九页的话,将更加清楚。

[21]《学案》三十五,其传并"祝子小言",黄宗羲评论为"此非儒家气象"云云。祝氏之说即是保田氏所谓的动机论,拒绝事物客观性实在的阳明说,在此处寻求实践性根据,则会使士大夫性儒家气象逐渐薄弱而混浊,于是必然会去追求逻辑的整体性。

[22]关于游侠,现不加详说,但一般而言,针对万人共通之理(当然有许多是主观性肆意性的东西)而行这一点上,他们无视上下尊卑习惯道德,对"社会"作否定性的场合甚多,值得注意,特别是如和"理"的专家结合在一起时,其言动看起来更具否定性而变得过激。

[23]关于近溪的赤子之心,例如:"罗子曰:……初生既是赤子,难说今日此身不是赤子。……曰:赤子之心,如何用工。(罗子)曰:心为身主,身为神舍。身心二端,原乐于会合,苦于支离。故赤子孩提欣欣长是欢笑,盖其时身心犹相凝聚。及少少长成,心思杂乱,便愁苦难当。世人于此,随俗习非,往往驰求外物以图安乐。不思外求愈多,中怀愈苦。……方信大道只在此身,此身浑是赤子。赤子浑解知能,知能本非学虑。至是精神自来体贴,方寸顿觉虚明,天心道脉信为洁净精微也。"(《学案·近溪语录》)等,其强调身心不二和智能的天真性之点值得注目,然还不带有自己作为判断者的性格。

[24]当然我们也不能忽略其互为表里的事实,即他那执拗暴烈的性格。《焚书》三《卓吾论略》中他自我告白"衰中道好刚使气,快意恩仇,意所不可,动笔之书"和"急乘缓戒,细行不修,任情适口,鸾刀狼籍",是他断然不想学的三点中两点(上引,《李温陵传》)。然可理解的是,这种激烈的个性,在某种程度上是以心学传统为基础的。

王龙溪先生谈话录及解说[①]

王龙溪先生和王心斋并列，为所谓王学左派的骁将，其思想汪洋放荡，纵横驰骋。我虽对先生有浓厚的兴趣，但却一筹莫展。先生怜悯我的愚钝，于某月某日自己阐明了自家思想的概要。本文是对此概要加以适当的编辑并再加上我的看法而写成的。先生不愧为阳明门下第一辩才，谈话说去说来，真像是有意让人搞不懂，我的笔录果真传达了他的真实思想吗？唯窃喜的是，这个笔录印证了我的历来见解，即研究阳明学应首先对阳明学本身的立场加以正确的理解，在此之上才能加以批判；其次，第一部分的谈话，对我的旧著亦大有补益之处。在解说部分我不惜蛮勇对先生作了肆无忌惮的批判，然先生唯有笑而闻之也。此外，笔者出于一片好心，加上了注脚并对照了全集以及其他书籍。

一

众所周知，本人以祖述传教先师之说为己任而枉活了八十五岁。在此想谈一下先师和我的因缘，首先想对先师的良知说作一些说明。这既可以增加大家对我们为何会对先师的教诲感到激动和倾倒的原因的理解，也可以增进对本人人生大纲的了解。

先师的良知说，一言而尽之，则是回归人的本来姿态，回归人的本来

① 邓注：在这篇文章中，岛田采用了第一人称，即以王龙溪的口气，对王龙溪的思想加以了阐述，企图对王龙溪思想进行再构筑，从而使整个文章充满了跃动而热情的感情色彩和主观情绪。所以文章不仅仅是对王龙溪思想的客观阐述，还包含有大量的岛田自己对王龙溪思想的主观理想和发挥。

原始统一之相。对于人的原始统一点,先师命名为“良知”。良知时不问古今,[1]地不问东西华夷,只要是人,无论天子或卖柴人、君子或盗贼、[2]五体健全者或聋哑者,[3]大凡只要是有鼻子有眼睛者,都自然具有平等的先天道德能力。不,与其说叫能力,还不如说是自我实现的活动本身吧!然而值得悲哀的是,我们时常没有生活于良知之中。生机的枯竭,原始统一的分裂,我们生活于其中却无自觉。我们“虚度此生”,而非真实而生。世道人心的颓废,就是当然的结果了。先师尖锐地看破了事情的因果。本来,作为原始统一的良知,有两个中心意义:一是知和行的统一;二是自和他的统一。统一本是不可分的,在分裂之处,即在没有自觉到良知的真理之处产生出了颓废和危机。为此先师对朱子学展开了猛烈的攻击。当时的学问,也可说思想界精神界的普遍基调是朱子学,朱子学在所有应该合一的地方教人分裂,其先知后行之说就是时代最恐惧的疾患,尽管先师自己也尝染上此病而不觉。

朱子学所说甚多,我认为将什么东西都加以两分是一大特征。[4]理和气、性和情、体和用、未发和已发,都统统被塞进了两个范畴中加以处理。譬如知和行,其程序先是建立正确的认识,随后再实践,也即是先知后行的关系。所谓正确认识,即所谓格物致知之说,事事物物,都有其理,究明了这些理才能得到正确的认识,所谓“必格外之物,而后至内知”。[5]然而,知行的真相果真如此吗?[6]

例如,知痛、知寒、知饿等情况,难道都需要亲自去体验苦痛、寒冷、空腹才能知道真实吗?或者是,某人知孝、某人晓悌的情形,难道只是去知晓吗?知而不行,难道不是未知吗?如说“知是行的主意,行乃知之工夫”,“如只言知,当然其中含行;如只言行,当然其中含知”,那么也应该考虑到“知已是行的端绪,行则是知的完成”。在生起一念之处,就已经是行;[7]所谓“知行”虽是两个字,其实难道不也意味着一个工夫吗?[8]

必须注意的是,先师讲的“良”知,和所谓知识技能之类的知,是不同意义的知。[9]那些所谓闻见之知在根本上是以这个合一的知为基础的,只是作为抽象形态,其本来性格看起来很稀薄,如相对地赋予其独立领域,恰如三元立方体,如果投影的话看起来是二元的平面;二元的平面如投影

的话，看起来就像一元的线；曲线如果只取一部分的话，看起来就像直线。也就是说，即使是立方体，从我们知的能力来看，看起来只是难以言说的投影似的。关于这一点，对我以后讲良知说时，有一些参考的价值。总之，先师之说和朱子说相比，一般人都觉得其对所谓科学研究没有多大促进作用，事实恰恰相反。先师极力主张将良知分为“闻见之知”和不同层次的根源性东西，反之使那些经验知、无记知得到了解放。而朱子对此没有分别。

从此看来，古来以尧舜孔孟之学为中心教义的“诚”，显然只是为了道破知行真相。在解释《大学》的“所谓诚其意者，毋自欺也。如恶恶臭、如好好色”（释诚意）时，先师说，诚然可以分闻恶臭、见好色为知，恶恶臭、好好色为行。然而实际上，在闻到那个恶臭的瞬间，已经产生了恶，而不是闻后重新再发生出恶来。即使是鼻子有些堵塞的人，在恶臭之前，也不会说没有闻到所以便没有恶。这也还是不知臭也。[10]当然，真正的知，必须是如恶恶臭、如好好色那样的东西。肉体这个东西必须是知的凝聚运动。[11]这便是所谓知行合一，即“诚”。“诚”的定义，一般而言是普通、实也、真实无妄也[12]等，从此构筑了种种形而上学的理论，然而直截了当地说，难道不应该叫做知行合一吗？人必须要诚实，不单单是主观心的状态，而应该是知行合一的状态。知必须是诚实的。没有被实践表示的知，仅仅只是记诵博识的无责任教养而已。行也必须是诚实的。没有精确认识的实践毕竟只是主观的“冥行妄作”而已。[13]知行的如此“诚”之真相，在忘却如此相辅相成关系之处，会产生出士大夫读书人可怜的教养主义、享乐主义，于是反之会遭受到道学先生那种固陋不近人情的律己主义束缚的苦楚。先师作为时代之子受到非常激烈的攻击，正是因为前者。和人生第一义没有任何关系的训诂考证之学、词章文艺之学，[14]都是些玩物丧志之学，是学的堕落，其产生于没有自觉意识到“见在工夫”的知不得已的痛切性和迫切性，结果是对世道人心不负责任。总之，都是些追求自我享乐的“功利之学”而已。也许他们会说：“先知然后从此开始行。现在首先应该是去作学理研究（讲习讨论），进行知的修炼，等得到了真正的知以后再去实践吧。”然而，他们难道不是“至死不行，至死也不知真

实"[15]吗？对他们而言，最适当的语言可谓只磨不用的刀吧！不，这只是一些借口。圣学不明，则功利一定会进入学者的骨髓。看吧，今日的那些弊病："记诵之广正长其傲，知识之多正行其恶，阅见之博正肆其辩，辞章之富正饰其伪。"[16]世间士大夫读书人自称学问者，不都是些滔滔不绝的功利之徒、伪君子吗？能明明德于天下、康济生民的东西何在？然朱子说可以拯救这种弊害吗？不，朱子的格物说、先知后行之说难道和这些流弊摆脱得了干系吗？先师将以理在外之朱子学比拟为"以学术杀天下后世"，是"洪水猛兽"，用这种儒家最严重的口吻加以纠弹，难道只是些一时激昂之语吗？[17]

由此可知，迷失了良知知行原始统一的真义，也就意味着丧失了良知带有的自他原始统一的意义。[18]如果单以良知说为专"内"而忘却"外"之天下国家，只空谈性理不待"成物"[19]而加以非难的话，则是没有辨明良知为何物的表现。以良知为内，只是因为其是内外之统一，是内之吾心的真相。"天地万物一体之我"的真相是良知。如果圣学真是"合内外平物我"[20]之根源的话，保证其可能性和必然性的只能是良知。[21]使儒学真正成为"经世之学"、"救世之学"的是良知。使人有"一体不容已"之情的也是良知。良知之学为孔门精髓，是因为只有它才能给"仁"提供十全十美的根据。[22]不建立良知的真理，而只去呼吁为了治国平天下而学习制度礼乐之学，可说都是些没有根底的一般知识而已。[23]如不求之于外而去致内在良知的话，便会懂得是非好恶与万民同，视人犹如视己，视国如家，以天地万物为一体！[24]吾人一旦在天地之间置身，便不容退却，万物一体之良知赋予我们的使命绝不能以任何借口去逃避。[25]然而，自从尧舜孔孟之学的真正精神"良知"的意义被埋没以来，士大夫们忘记了自身使命的迫切性而毫不自觉。生民是生民，自己是自己，可说达到了分崩离析的极限。[26]乐民之乐，忧民之忧，使生民熙熙皞皞，让三代之治在今日重来之圣学崇高理想，不知跑到哪里去了。[27]只知成己不知成物是独善之徒，不是连佛教也以之为"自了汉"而加以谴责的吗？[28]不，如果自己使自己成为自了汉另当别论。最不可忍的是生民的苦楚。圣学不明，士大夫没有自觉意识到自己的使命，使得生民现在陷溺于危机中呻吟，悲

乎哉![29]

和四海生民一气贯通的自我,如果不以生民的痛苦作为自己的痛苦,不就是手足麻痹的病人吗?[30]难道不就是医书所谓的不仁之人吗?古人认为,如果不得一夫之所,恰如自己把别人推入沟中之人。父子兄弟坠落深渊将要溺没之时,呼号狂奔,不顾服装仪容跳下断崖去拯救之,这应该是一体骨肉之人的必然之情。而在旁边安然揖让谈笑,手指其人说,看吧,那个人抛弃衣冠颠倒呼号,必定是狂人也!这样的士大夫悠悠佯装不知宛如路人之行。随他们去称狂呼颠,相以非笑吧!从前孔子说过:"吾若不和其人同生谁与同生?"也说过:"知其不可而为之者。"[31]"天下犹有病狂者,吾安能不得病狂?"现在天下沉疴积痿,使之起死回生[32]者,不指望诸君又指望谁呢?

先师深刻地认识到了时代的危机,先师的疾呼唤醒了我们郁闷的精神。"好标新立异的东西"、"应加以禁止的伪学",更卑俗的是,竟有人斥责其中最顽强者为"不读书近禅,与朱子学相违,妨碍举业",[33]如此种种诽谤指向了先师及其教诲,但终究不能使真正的求道者们追求不已。有的人最初一月一度去拜见先师,后来变成十日一度,五六日一度,三四日一度,后来搬到先师近所居住,最后干脆把先师住宅的仓库打扫干净住了进来。[34]有个进士,准备去赴任了,携带妻子和家财上京途中,在江西的军队司令部拜访了先师,次日又拜,再次日还来拜访,乃至忘记了时间的推移,最后在司令部院内安家专心请教,居住下去了。妻子的哀求、亲友的苦谏也不能推翻其志。[35]在诗词上已经自成一家的董萝石老先生六十八岁了,和先师一交谈,便毅然抛弃诗词,向年轻十五岁的先师行师弟之礼。老人说,多么幸福呀!如果没有到夫子之门的话,余空有生涯。[36]第一次听见先师的传闻时嘲笑诽谤不已的徐汝佩(珊),等他亲自见到本人聆听教诲时,恍然如醒,油然生意,悔责地说,如未及夫子之门的话,余无异于生之死尸呀![37]

上面只举了数例,便可以看到先师的人格及其良知之教,或许是先师人格本身化做的良知说,是多么的真挚而感人呀!下面我自身化做其中的一个人物,想谈谈先师晚年的讲学。

先师在作战、用兵、行政方面也颇有天才,在扫荡窝藏在江西、福建山岳地带的大匪贼团伙恢复了治安之后,又做了一个惊天动地的大事件,那就是平定宁王宸濠的叛乱,这无疑是威震我大明一朝的丰功伟绩。嫉妒赫赫功名而感到不安的中央的一些官僚们,想出一些阴险的谋略来陷害先师,妄图以谋逆罪诬陷先师;还有就是为了和部下将士同生共死,先师热切希望论功行赏,却一直遭到当局心术低劣者的拒绝,为此先生苦恼不已,曾想到如果能死的话马上去死,或者是背着老父出逃而去。对先师的如此心情我们非常理解,但现在暂且省略之。本人初进先生之门时,正是先师从先前所说的成功地从逆境中解脱出来衣锦还乡之时,即正德十六年。[38]先师在龙场于九死一生中,体验到了“心即理”之大真理,是正德三年的事;后来在江西任(南康)军司令官兼民政长官,工作之余磨练出来了致良知的简易明白的教义,回到越城(绍兴)时先师五十岁,身体处于较好状态,思想也达到了最高潮。于是先生本身作为良知显现出来。开口则是良知的呈露,没有一丝假借凑泊和乡愿之意。[39]先生昂然以狂者胸怀讲述良知的真理,促进了我们的觉醒和奋起。世间的诽谤之类不在话下。[40]这里想讲一个有关先师的逸话,也许从中可以看到良知之学具有什么样的社会性吧。[41]

先师退休回到绍兴的第二年,父君即原南京吏部尚书龙山公去世了。众所周知,按照我们中国的丧葬之制,特别是父母去世,在形式上是非常严格、繁琐的,甚至盛大到了荒唐地步。这种风气越到上流阶级越剧烈。竭尽资产迎奉宾主,去做给别人看,即称孝。[42]先师以前便憎恶这样的虚伪,于是在父君丧时采取断然之举。首先是对吊问的客人,一改过去拿出山珍海味来招待的豪华风习。只是招待高龄或远道来的客人,拿出和丧主同样的伙食,并在素食上增加了两道肉菜。对本族的弟侄们则说,如一概馈以素食,对于百日过后还是要恢复肉食习惯的你等来说太勉强了,是谓伪善,可不在形式上加以拘束,今后你等各人以自己的方式施行追慕孝心即可。更有甚者,先师在吊客面前没有作恸哭状,然谁也不在之时却哭倒不起。[43]先师的如此行动引起了极端的反感和诽谤。即使是很早以前便和先师肝胆相照互引为同志、后来为先师撰写墓志铭的湛甘泉老先生,

看见肉食也脸色激变,写信给先师加以责问,我自身对事情的真相也曾提出过质问。尽管先师对一些骇人听闻的行动也非常憎恨,但他这些行为明显是奇行怪状,然又是良知之学的当然结局。先师曾说:

> 盖天下古今之人,其情一而已矣。先王制礼,皆因人情而为之节文,是以行之万世而皆准。其或反之吾心而有所未安者,非其传记之讹阙,则必古今风气习俗之异宜者矣。此虽先王未之有,亦可以义起,三王之所以不相袭礼也。若徒拘泥于古,不得于心,而冥行焉,是乃非礼之礼,行不着而习不察者矣。后世心学不讲,人失其情,难乎与之言礼!然良知之在人心,则万古如一日。苟顺吾心之良知以致之,则所谓不知足而为屦,我知其不为蒉矣。非天子,不议礼制度。今之为此,非以议礼为也,徒以末世废礼之极,聊为之兆以兴起之,故特为此简易之说,欲使之易知易从焉耳。(《王阳明全书》卷六,《文录》三,《书》三,《寄邹谦之第二书》)

对经典定的礼既是如此,不用说其他的习俗、格套之类了,而实际上这些东西也被说成是根据先王之礼的。[44]还有就是我死后之事,昆山的顾炎武骂大明的学者说:“今日的学者认为只要知道礼、敬,知道丧、哀等基本点就够了,根本不想去研究古代的遗文。”果真如此吗?其实根据顾君的责骂,对于礼只要我们知道敬,对于丧只要知道哀,从此不是就有了对礼教或习俗进行再检讨再组织的机会吗?[45]如果实现了的话……想到这里,没有让先师良知之教在我们中国得到广泛流传才是千秋恨事,作为弟子颇感自责之念。

言归正传,不顾士大夫们的冷眼,我和钱绪山首先敲开了先师之门。这是我廿四岁、绪山廿六岁时之事。当是时同志寥寥无几,后来逐渐增加,搬到先生邸宅近邻[46]来居住。随后,绍兴府城内外的天妃、光相、能仁等寺院中,甚至到了每一个房间都有数十人起居、夜里没有栖身之地、大家轮班睡觉的盛况。山山寺寺,到处是游寓的同志,感动者高唱诗歌,响彻昼夜。先师如座时,前呼后拥、左右围坐,听讲者常达数百人。轮番

听讲者熙熙攘攘车水马龙，连登记都来不及。

听完讲后一出门，我们不禁欢呼雀跃，大叫快哉，胸中豁然开朗，疑窦顿消，忧愤抑郁荡然无存。啊，多么激动，多么美妙呀！我们沉醉于道理，对良知如痴如醉。先师之教决不单是学说。进入我们头脑里的与其说是学理，还不如说是震撼我们心灵的启示。我接触到先师的良知说，才成为了"人"，才把握到了真正的自己（真我）。我作为人生到人间是一大因缘，"人生仅此事而已"之"此事"[47]成为了我的口头禅，没有这样的自觉即使生存也没有意义，[48]即使是人也和禽兽相等，[49]对此先师都为我们清楚地把握到了。当然，如果只对语言陶醉马上就会苏醒。事实上也有这样的人。[50]然而我们不这样，我们从先师那里听到不单是言说，所谓"一场说话"，先师以"身心"说话，我们用"身心"去聆听。我的一生在此刻便决定下来了，而后我的人生却非常漫长。先师在我三十一岁时，从广西远征归还途中，于嘉靖七年五十七岁在舟中病逝。肺结核发作，侵害到了肠腹。临终时的语言，为"此心光明，亦复何言"二句。而我却在此后多活了五十多年，于是为了普及先师的教诲，为了先师之学不衰绝而度过了我的"传道"生涯，在所不辞。当然这不单是为了报恩之私情，[51]而正是立于万物一体之良知说的必然归结。看来大家对此后的情形已经有了充分了解，就暂时打住吧！

二

以上谈了我怎样倾倒于先师之教的因缘。下面想谈一下我对师说的理解，因为我坚信我正确地继承了先师晚年的学说。我现在不拘泥于"知行合一"、"万物一体"之观点，想就更普遍的哲学问题，时而以受到别人非难之处为中心，对自家学说加以简要的论述。为了说明方便，先将先师去世后各家对其良知说所作的解释，作一个简单的介绍。王心斋的现成良知说、聂双江的归寂说、邹东廓的独知说、罗念庵的收摄保聚主义之类最为有名。我曾对各种各样的说法从内容加以过分类，也就是说，[52]以良知为宗的大致有如下一些学说：

一、光有良知会坠入空虚,必须由闻见来助发。也即没有现成良知,只有得到修证才能完成。犹如矿石中的金要得到火的冶炼才能成为完全的金。

二、针对上说,良知为“不学而知”之知,所以在此之上不需要“致知”必用。良知完整无缺陷(良知当下圆成无病),本来是无欲的,本心不会动而不合道的(直心以动、无不是道),于是更不需要去人欲的工夫。

三、以良知以“虚寂”为主要着眼点,譬如“明觉”是缘境,也即对象界(境)成立后,和对象界相对地才看得见而已。必须区别良知之知和觉照意义上的知。“归寂”才是良知说(致良知说)的真面目。犹如镜子照物,镜子的明体(本质、实体)是寂然不动的场合,对象才会自己辨别,镜子如果固执于自己照的作用的话,不但不能明,反而会眩晕无用。

四、相对上说,良知中只有明觉才是中心概念,归寂之说总之是“沈空”,即空一边倒之说而已。在此第四说中,良知说还是站在“已发”上的学说,不以“未发”为本旨,所谓未发,只能意味着良知还未成立。

五、更在此之上,真理有“主宰”和“流行”两个方面。“性”以主宰为根据,“命”以流行为根据,良知分体(主宰)和用(流行)。

六、学需要正确地按顺序按阶梯前进。到达终极点即使没有差别平等,在探究的过程中必须保存本来的区别。强调致知有始、终之别。此说也可以包含在第一种说法里面。

各人有各说,有各种腔调,但大致上可以这样概括。其中,第一和第二种说法,可说是初步的、外面的,总之是先预见到分别悟性和先师之说相衔接才作如此解释。前者是没有完全脱离朱子学的“沿袭之说”,后者则是跳跃性议论的“凌躐之论”。第一种说法和非难先师之说是“空虚”、“禅学”是同等性质的东西。和第二说法有关的是,我自身也经常被诽谤说成是现成良知,但我想强调的,我的主张和现成良知说是似是而非的。

第三、四、五种说法可说是真正的哲学意义上的东西。其共通的特征,是将体、用等朱子以来的传统性范畴作为思索的基础。虚寂和明觉、已发和未发、主宰和流行,毕竟都只是体和用的对立。针对这样的思维方式,强调体之说(例如三),被认为有自然会窒息用的缺点;以用为着眼点

的说法(例如四),则可批判为体自然会被埋没。何况只将体用简单并称的说法,仅仅只是观察记述之学的话还可以,却担当不起道之学问的重任。

刚才已经说过,朱子把什么都加以二分,反之先师把什么都加以合一。但对良知,则需要在一切相对对立以前、浑一未分之处加以把握。理和气、体和用、内和外、未发和已发、知和行……在分别善和恶时就已经坠入了第二义。本来,宇宙的实相、真实在、绝对的根源等,都是浑然不可分别的。根据中国哲学的传统,可暂时简单地定义为"体用一源",对体用一源如果硬要加以言说的话,则不得不使用空、虚、无之类的字眼了。

然而,它们无疑都不仅仅是"无"。其既是"无",又生出"有"来。我将此点表现为"自无而生有",或者是无中生有。[53]陆子说,宇宙内的事是吾儒分内之事,如果孔门之学是真学的话,其应该包含天上人间、森罗万象,赋予它们所有的根据。宇宙间的物和事,毕竟只是可以言说的、相对的东西,所以只能是"有"。"有"的根据则是和"有"不同层次的东西,即"无"。无才是万有之基,[54]所谓"无中生有",是根据自己的言说思议而成为无所不包的"有",也可以说即是"无",又使得所有的"有"成立。所谓良知,只能通过言说思议,由"浑然真实在"之人来发现。所谓人是天地之心,天地之真相,实际上只能是人的真相,所谓良知,就是这样的真实在。先师所说的人之良知也是草木瓦石之良知,只要我之灵明不存,天也不成为天,地也不成为地,正是这个意义。也即,良知有着两个方面的意义:一是人心的本来姿态;再就是所谓"造化之精灵",天地万物从此生产,由此支撑宇宙间的真实在。[55]良知一方的意义马上和另一方的意义重合,一方的意义在性格上没有什么遮拦,立刻成为另一方的意义。中国哲学著作难懂的主要原因源于此,现在为了理解上的方便,把上述的一和二分开,先从第二点出发,即宇宙的真实在是什么性格的东西出发进行阐述。首先要明确的是,其是"无",是"无中生有";其次这个不可言说思议的真实在,是存在和价值的原始统一。("知行合一"最深奥的意义也在于此。)天高为尊,地低为卑。看见开的花,单只是承认植物的生殖作用决非首要之事,应该首先是很美、很愉快、很善。这决非人一方的感情价

值的移入,反而是人一方的感情价值才引起了自然的好坏"感应"。自然最终是自然,但也必须是"天则"。"天则之自然,自然之天则"。[56]四时之循环,日月之运行则是最明白的昭示。天则当然要自己实现不已。《易》有"天地之大德曰生"之类,可见存在决非为静。其根源是动,宇宙的真相是生生不已。不容已,即不得已。生生不息变动周流,能把握之而不可为典要的活泼泼的、莫测而神之物,[57]这就是宇宙的真相,从而也是人的真相——良知。(我经常讲"静",但要知道,此"静"决非动静相对的那个静。)体用一源之"无",实际上即是如此大德的东西。所谓天则,不单是让人沉思不已之体的真理,其也就是"用"。其之所以是"体",是因为直接为"用"。如用朱子的用语来说,不单是理,同时也是气,理即是气、气即是理那样不可思议的神之无。如将理(法则性)之语吸收进"天则"之语的话,天只是气之天则。[58](我所说的良知为气之灵,就是以此为依据。)这里的体用一源、天则自然、生生不测之神机,不用说也是自他的原始统一(一体生生)。良知本身也具有宇宙实在之性格,和天度密符。[59]有人非难我的现成良知说,说只论及本体而忽视实践,或者一方面肆无忌惮地行动,又辩解说这是本心之动所以和良知相合从而加以正当化,可说都是些愚蠢的指责。论本体,讲的是体用一源之本体;所谓现成良知,是指修证一致的良知当下现成。不是破除习气人欲之后致来良知,而是良知本身为破除它们的利刃。[60]良知不是由于有了引子才发挥效力的药,良知自身是含引子的药。[61]明明德于天下不是我们的意志,"一体不容已"之良知本身是自然必然的意志和活动。我经常讲"自信",指的也就是自信良知。自己成为良知本身,身体化为良知的凝聚和运动,这就是赋予我们的实践理想。然而,良知实际上是已经被赋予的东西,身体本来是良知的凝聚和运动,作为生得固有的自然正在不断地活动着,是所与性和课题性的统一。不醒悟到这个统一性而仅仅固执于所与性时,才产生出世间所非难的那种现成说。针对那些讲"终日本体"而对世道人心毫无关心的非难,或者是以学为有限的,或者是决定论之非难,都可举出下面这种良知无限性一体性之真理来作回答:这些其实是将良知的完全性从客体上加以固定化而产生出来的弊病,圣学以自觉良知为主(见

性),良知作为扎根于宇宙的真实在是无限的,所以学也是无限的课题,[62]即使是尧舜那样的圣人,在完成其圣功之后,还告诫"人心之危,道心之微",讲"唯精"、"唯一"之类兢兢业业的不懈功夫。关于这一点,例如邵康节在研究天数之学后,认为所有事都是根据天的预定计画,一切都必须归结于自然:"凡事皆有成算,一切付之自然。"以之和圣人的"裁成辅相"、参赞天地万物的位育、挽回世界之心相比,不能不说是弛缓的("较缓些子"),可说和肫肫恳恳常和世界相即、不断以其痛痒为自己的痛痒那样切实的圣人心"一体性"相去甚远。诚是"知之一字众妙之门",[63]而那日本的道元禅师所说的"即心是佛即是发心修行菩提涅盘诸佛,[64]未发心修行菩提涅盘者即心不是佛",都可以就这样援引我的现成说。

以上非常简单的说明,也许反而会妨碍人们的理解,下面再从人那里发现无之真实在,特别是发现良知这一点出发,谈一下良知之知的意义,由此我的那臭名昭著的四无说之类也可以得到正确的理解吧!首先,立足于无的知,当然必须是无知的。其即使是辨别是非善恶的先天性道德力,实际上也必须是没有是、非,善、恶的东西。所谓良知即无知,似乎是很奇怪的表现,然如我们看到的那样,只要我们知晓了"无"具有的绝对性,则可预见到它的实在意义。也就是说,这里所谓的知,是"闻见之知",先师所说的"并非知识技能给予之知"[65]那样的"知识",所谓良知无知,即是指的无经验知、分别知,没有认识对象的知,良知之知和这些知是不同层次的知。(关于意、情或者是欲也可以作同样考虑。)我称之为"德性之知",以区别于"闻见之知"。[66]良知和常识上的普遍之知是不同层次的,正因为是无知,所以才是真知。良知是"无知而无不知"。[67]首先,不是相对性的是非,而是绝对意义上的知是非。良知是先天性的道德能力=活动(知是"知行合一"的知)的意义就在于此。第二,因为良知是无知的,所以能使所有的知识成立。根源性"知行合一"的知在有效地实现自己时,将自己作为用加以展开,于是所有的闻见之知才能得以成立。良知就是在这样的二重意义上"无知而无不知"、"无中生有"的。我经常以这样的事例来比喻,譬如明镜,自身不具有任何影像,然正因为如此才反之能显现一切影像;或者如耳朵,耳朵自身不具有任何声音,所以才能

辨别一切声音。先师也曾说过"良知不由闻见而有,闻见则是所有的良知之用"之类的话来表现这个意思。[68]所以学的目的是把握良知的话,则只是闻见之知转化为德性之知而已,[69]借用先师的语言"求于(每日闻见之知的)与日俱减"才能达成。所以我才把良知之学称为"减担法"。[70]所以才说学必须简易直截。在这种意义上,还讲圣人之学是为未悟者而说的,毕竟只是权宜之法,[71]甚至可以不固执先师的良知之教。不管多么好的教,也只是言语分别的世界的东西。四书六经也只是指月之指,套鱼兔之筌蹄。所以我才强调"悟",这和先师所说的"自得"完全一样。

无中生有、空、虚、无知、悟,如像这样排列的话,则正中世间士大夫们下怀而遭受到攻击。他们会说这就是良知说为禅学、是道家思想的证据;即使阳明本人也不敢公然承认良知说的异端性,在这里居然得到公开的宣扬,云云。这样说不是没有道理。空、虚、无等概念与其说是在我们儒家那里,还不如说主要是在佛、道两家那里得到了宣传,也因为如此,它们两家遭到了批判,我也不否认两家说法中有着微妙,但又有非常重大的谬误。然而,空或者无之类真的就应该受到那样的非难吗?孔子赞扬大弟子颜渊"庶乎屡空",说自己"我有知乎哉,无知也"。《易》也有"君子以虚受人"。其实空、虚、无才是圣学极意、孔门家法。我讲"空才是道之根源"、"无是圣学之宗",[72]讲"心性之虚无就是千圣之学脉",决非空穴来风。我早已说过,有了空虚才能让实成立,"有"的根据必须建立在对"无"的预见之上。

大家应该知道,良知之说被斥责为空虚,其实这正是良知说继承了千圣之学脉、阐明了我们儒学最深奥的真理的明确证据。千古圣学以一"知"字可以穷尽。[73]我尧舜孔孟之圣学在先师的良知之教那里展示了千古奥秘,中国学术史在此完成了它的发展,达到了顶峰。现站在这个顶峰上回顾其发展的历程,不可否认的是,道、佛二教有着自己的缺点,然也有把握到真理的一面。道家之虚,佛教之空,作为最终的真理是我们儒学本来固有的千圣精义。这是儒得之才谓儒,佛得之才算佛那样的真理。[74]道、佛两家各自的谬误在于他们太固执,他们将统一不可分的、绝对的东西加以相对化。差之毫厘,失之千里。所以先师才将道、佛的谬误总结为

"不能以之治天下国家"。真空应是空和色的统一,他们却只是抽象地固执于空,从而坠落于色和相对之空(所谓"顽空",或是"沈空")。世和出世应是统一的,他们却固执于出世。也就是说,它们都是所谓具体而细微的东西,就这样不能成为真正的学,而从良知之顶峰来看,它们都不失为真学的一种显现。"良知才是三教之灵枢",[75]良知的立场才是他们应该建立的真正地盘,然二家对此始终不觉,未免可惜,但决非可以简单地作为异端邪说加以排斥的东西。于是,先师一方面对其现实逃避之抽象性加以严肃地批判,一方面又以"屋舍三间"加以譬喻。[76]这和对辱骂孔子的庄子、和孟子对抗的告子等受到儒家传统性批判是同样的。从统一把握事物的良知的立场来看,即使它们欠缺精一,无疑应该将它们比作庄之于曾点、漆雕开,以告子为圣门之别派那样的位置。[77]人们称他们为异端,显然名不副实,它们应该比汉代以后堕落之儒学还要强一些,后者才称得上是异端。道佛中有儒,儒有异端,不应该执迷于传统的评价,作不通情达理的评判。[78]

现在大家已经应该了解到了我们中国学术史的发展中良知说的地位吧!圣学中的真知灼见之良知,根据经验知和分别知那样量的累积是不可能到达的,要通过默识心通的方法才能把握到。而自颜子没后,学问的正统失传,唯有子贡、子张之类的多识阅见之学流传。更加上汉代的儒者,拘泥于刑名格式,固执于典要,所以完全不见圣学之生生不已变动周流的整体。[79]尧舜孔孟之学决非始皇帝的焚书,或者是道、佛二教的兴起能灭绝得了的。[80]汉代儒学以后,只是对圣学的训诂记诵、名物度数之学而已,都是些和人生的第一义无关的东西,于是圣学灭绝。儒者自己灭掉了自己,道、佛二教只是乘虚而入。因此,本来只是我家圣学的家常便饭的那些东西,被二教假称为了自家之说,然儒家却无可奈何,只有在那里嘲骂自慰而已。后来到了宋代,周濂溪、程明道二先生提出主静无欲说,圣学才开始恢复其真正面目,可惜伊川、朱子的出现,使得这个潮流又入歧路。[81]当时,虽然也有陆象山的出现,但力量有所不逮,导致而后三百年世间唯朱学流行。到了我大明圣代,先有白沙先生先声夺人,[82]后来我阳明先生据良知之教而复兴圣学。这就是中国学术史的概况。先师就

是在这样的历史地位上,阐明了良知的真理,我孔门圣学终于才开始以真诚的态度对待以前只是从表面上作为异端加以排斥、内心则深为畏敬的道、佛二教的深远哲学。我也只是对它们的学说加以了发展的人们中一个而已。对我的非难只是不知良知为何物的妄言而已。何况清朝的考证学家,那些忘记了圣学根本精神而去辱骂良知说的家伙们,根本不值一提。以顾宁人、黄太冲为殿军,中国的学术变成了太平逸民的消遣工具而已。对此我不忍再言。

注释

[1] 参照《王文成公全书》二十三,《阿陋轩记》。我曾经在京都的支那学会上讲过,阳明学成立机缘的龙场体验的内容,其作为和文明史前的夷狄相接触交通的一面,也应该得到相应的评价。

[2] 据《全书》二十六《教条示龙场诸生改过第二》之意。

[3] 《全书》二十四,《谕泰和杨茂》。

[4] 《龙溪王先生全集》二,《书婺源同志会约》有:"晦翁随处分而为二,先师随处合而为一。"(以下,阳明的著作记为《全书》,龙溪的记为《全集》)。

[5] 《全集》十,《答吴悟斋书第二》。

[6] 以下《传习录》上,第五条。晚年之说(例如《传习录》下,二六、一二一等)也没有什么本质的变化。龙溪关于知行合一之旨,说过:"天下只有个知。不行不足谓之知……只此一个知已自尽了。"这个知即良知(《全集》七,《华阳明伦堂会语》)。还说"心之良知谓之知。心之良能谓之行"(《全集》十,《答吴悟斋第二书》)等。

[7] 《传习录》下,二六,道德性实践的真正意义就在于此吧。

[8] 《全书》三,《答友人问第三条》。而《传习录》上,二六有:"知者行之始,行者知之成,圣学只一个功夫。"

[9] 《传习录》中,《答人论学书十二》。

[10] 同注[6]。

[11] 譬如《全集》十二,《与李见罗书第二》:"知是身之灵明主宰。身是知之凝聚运动。无身则无知矣。无知则无身矣。"龙溪经常如是说,且还常说道德性实践必须具体化到好恶。

[12] 《大学》首章,《中庸》二十章朱注。

[13] 和注[6]同。

［14］ 而在《全集》九《与陶念斋书》（和十七《直说示周子顺之》基本相同。）里龙溪还说，自朱子强调读书为治学的方法以来，学者将一生精神寄顿于故纸堆中。可供参照。

［15］ 和注［6］同。

［16］《传习录》中，《答罗整庵少宰书》。

［17］《传习录》中，《答人论学书十二》。我认为没有什么误解。对朱子学的这种激烈的攻击态度，实际上在包括龙溪在内的阳明后学那里反而越来越见不到了（李卓吾除外）。而调停辩护之说则日益明显起来。

［18］ 其意在《全书》七《亲民堂记》，《全书》二十六《大学问》等可以看到，特别是后期的东西特别明显。《全书》二十六《寄正宪男手墨》里有："吾平生讲学，只是致良知三字，仁，人心也，良知之诚爱恻怛处便是仁，无诚爱恻怛之心，亦无良知可致矣。"陈九川注曰："此晚年所以告门人者，至为紧要。"如《传习录》下七六，下一三六，特别是中《答聂文蔚第一（第二）书》等。下七六的"佐藤一斋栏外书"里有"仁体即良知自然条理"。在龙溪那里则说"例如儒者之学，以经世为用，而其实以无欲为本，无欲者无我也，天地万物，本吾一体，莫非我也……良知者仁体也……"（《全集》十三，《贺中丞新源江公武功告成序》）又说："无欲之谓仁，仁人心也，良知者心之明觉，一体之仁也……一体者心之明觉，其习不容已，非有所强而然也。"（十五，《书耿子健冬游记后语》）不用说其出自于程明道的"仁者以天地万物为一体"（《近思录》道体类，第二十条。岩波文库番号）。

［19］《中庸》，二十五章："诚者物之终始。不诚无物。是故君子诚之为贵。诚者非自诚已而已也。所以成物也。成己仁也。成物知也。性之德也。合内外之道也。"

［20］《近思录·为学类》，一〇五。

［21］ 万物一体思想也是龙溪良知说的根本立场，其例不胜枚举。（专论的可见《全集》二，《宛陵会语》。）以谏告、助言，或以论学之语送友人之际，他经常将"一体之情也"和"一体不容已之情"结合起来。他重视"讲学"，说："此学于朋友，如鱼之于水，一日相离，便成枯渴。"（《全集》二，《桐川会约》，以及其他）解释《论语》的"有朋自远方来，不亦乐乎"，说："人心本乐，本与万物同体，朋来则遂一体之心，故乐。"（《全集》三，《九龙纪诲》）表现的都是同样的意义。"一体不容已"使命意识也产生于此（例如《全集》十，《与罗念庵书第二》），还说："大丈夫为大事因缘出世，救世一番，皆吾分内事也。"（《全集》九，《与陶念斋书第一》）又说："至于闭门逾垣，踽踽然然洁身独行，自以为高，则又非予之初心。"（《全集》一，《三山丽泽录》，或者五，《天柱山房会语》之末）其"避嫌疑不避疑谤"的态度油然而生。

［22］良知从“一体不容已”的立场来说是当然的结论，而《全集》十五《跋徐存斋师相教言》里也有根据明道的《识仁篇》，讲“识仁原只是良知自识”。

［23］《传习录》中，《答人论学者十二》；《全集》十七，《绍兴府名宦祠记》。

［24］例如上面引用的《答聂第一书》。

［25］［26］《全集》十三，《王瑶湖文集序》曰：“儒者之学，务为经世，学不足以经世，非儒也，吾人置此身于天地之间，本不容以退托其曰，为天地立心，为生民立命（张横渠）固儒者经世事也……道丧千载，绝学悠悠，天地自天地，生民自生民，吾人自吾人睽分涣裂，漠然不相联属，噫弊久矣，自阳明夫子，首揭良知之旨，以觉天下，天下之人，皆知此心之灵，贯彻天地，而生民之疴痒疾痛，始与吾人休戚，一体相关……吾人诚有意于经世，岂忍一日悠悠，甘于退托，漠然视之而已也，天地万物一体相通，生生之机，自不容已……在家仁家，在国仁国，在天下仁天下，所谓格物致知，儒者有用之实学也。”

［27］《传习录》中，《答人论学书十二》。

［28］“自了汉”一语在龙溪那里经常见到，现在引用的是《全集》十里的。罗念庵厌倦了世间的学者，把“闭门多年，高卧不出”当做是自己一己的受用，但龙溪在《与罗念庵书第二》，以及《全集》三《与殷秋溟书第一》则提出了“世道如何”的诘问。《全集·王宗沐序》引智者大师的《四弘誓愿》之言，说是不及吾儒之禅；《全集》十六《书见罗卷兼赠思默》也同样提到了佛家弘誓，说：“欲明明德于天下，便是吾人最初发心誓愿。”又引用程明道的“宁学圣人而未至，耻以一善而成名”之语，得出“此便是孔氏家法”的结论，值得参照。还值得注意的，是把“道之真以治身，其绪余以为国家，其土苴以治天下”（《庄子·让王》）之类称之为似是而非的学问而加以了批判（《全集》十四，《赠梅宛溪擢山东宪副序》）。

［29］《传习录》中，《答聂第一书》。

［30］《全集》十三，《太平杜氏重修家谱序》。《近思录》道体类二十。

［31］《答聂第一书》。“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒而谁与”是《论语·微子篇》的话，“知其不可而为之”是《宪问篇》的。龙溪也说：“吾非斯人之徒而谁与，原是孔门家法。”（《全集》五，《天柱山房会语》）但是这是对我们注里引用过的龙溪之语的一个概述，龙溪的这些态度和阳明的淑世精神大相径庭，对此下面再谈。

［32］《全书》六，《与黄宗贤书》。

［33］《全集》十四，《赠邑博诸元冈迁荆王府教授序》。

［34］《全书》七，《赠陆清伯归省序》。

［35］《全书》七，《别梁日孚序》。

［36］《全书》七，《从吾道人记》。

[37]《全书》二十四,《书徐汝佩卷》。

[38] 以上详细情况,参考了年谱以及各种阳明传。阳明传中详密正确,值得敬服的,是山本正一著《王阳明》(昭和十八年)。我为长期来不知道此著的存在而感到迂阔羞耻,只是《明儒学案》把龙溪的入门说成是嘉靖二年,到底如何呢?从《全集》二十《钱绪山行状》龙溪自己的话来看,他的入门和绪山无疑同为正德十六年。这里还想介绍一个有趣的逸话。《学案》十九魏良器的传,说阳明回到越地当时,龙溪还是诸生,落魄不羁,经常骂诗学之徒。家和阳明相邻,却不相见。良器百方劝诱也不肯。有一天,良器和同门友人正在投壶雅歌作乐。龙溪见了说腐儒也会干这个?良器回答说:"吾等为学,未尝担板,汝自不知耳。"于此,龙溪渐次与之相交,终于去拜见了阳明。关于此事袁宗道也有记载(中央书店,国学基本文库《袁伯修全集》卷二十二,《杂说》)。而这里说是阳明故意让弟子投壶饮酒引诱"少年任侠,日日在酒肆博场中"的龙溪的结果。我认为此话并非胡编的。(还有,那个《出身靖乱录》中的阳明少年时代难倒继母的故事,我也认为不完全是虚构。对于如此逸话如果能够认真看待的话,对阳明心学的意义也许会看得更清楚一些。)"担板"是禅家之语。

[39]《全集》二,《滁阳会语》。《明儒学案·阳明传》讲学三变之条依据于此。

[40]《传习录》下,一一二。

[41] 以下,《全书》三十四,《年谱·嘉靖元年二月条》,并《全集》五,《天柱山房会语》。还可见四部丛刊《阳明集要》的年谱。

[42]《全书》二十五,《明封刑部主事浩斋陆君墓碑铭》,以及李卓吾《焚书·复邓石阳太守书》之语,对前者尤其应该参照此条。

[43]《天柱山房会语》说:"今人不论哀与不哀,见城郭室庐而哭,是乃循守格套,非由衷也,客至而哭,客不至而不哭,尤为作伪,世人作伪得惯,连父母之丧,亦用此术,以为守礼,可叹也已,毁不灭性,哀亦是和,悟得时,即此是学。"

[44]《全书》六,《寄邹谦之第二书》。

[45]《日知录》六《檀弓》条言:"今之学者,生于草野之中,当礼坏乐崩之后,于古人之遗文,一切不为之讨究,而曰,礼吾知其敬而已,丧吾知其哀而已,以空学而议朝章,以清谈而干王政,是尚不足以窥汉儒之里,而何以升孔子之堂哉。《论语·子张篇》有'士见危致命,见得思义,祭思敬,丧其哀,其可已矣'。又说:'丧致乎哀而止'。"还说:"凡礼不可常行者,非礼之经,用于古不宜于今,而犹著于篇者,非圣人立经之意。""凡礼非一世一端可尽,古帝王不相沿袭,圣人言礼,不及器数,唯曰义以质,有以也。"郝敬(京山,万历十七年进士)也从和阳明基本相同的见地出发,详细批判了《礼记》四十九篇所载之礼,认为有的东西失伦,有的东西无益有害,有的东西很愚蠢的,可见这

个问题可以进而发展成为包括所谓考证学在内的精神史上的问题。而郝敬之言，我是从皮锡瑞《三礼通论》里的“论宋明人疑经之失，明人又甚于宋人”之条得知的，《崇雅堂丛书》所收《谈经》里有全文。《学案》五十五将郝氏收入诸儒比较妥当，然上述《丛书》附录的传里有“良知之流弊”之非难，可见其在广义上也是心学之徒。在他的大量的著述中有《诸儒心学直指》五卷。

[46] 以下可参照《全书》卷首，《刻文录叙说》；《传习录》下，《黄省曾所录》的末尾。

[47] “吾人一生，唯有此学。”“人生只有此（一大）事。”“千古圣人，只有这些子。”“人生一世，只有这件事。”诸如之类的说法，不枚胜举。“一大事因缘”也是同样（此语来自《法华经》）。

[48] “人生不知学，犹不生也。学而不闻道，犹不学也”（《全集》十一，《答张阳和书第二》），以及“人生这些子命根，无此不得为人”等。

[49] 《全集》五，《蓬莱会籍申约后语》。

[50] 大概是指黄绾（洛村）之类。他是阳明的亲家，阳明派中名士。根据容肇祖的研究，阳明死后，黄绾开始了明显的批判，最终对阳明说持否定态度（《燕京学报》二七，《王守仁的门人黄绾》。其要旨可参见他的《明代思想史》）。更值得注意的是，对阳明持批判态度的（时而），一般不是所谓的左派，而大多是右派（譬如聂双江等）。而也有像龙溪那样，企图超越阳明的学说。在我看来，在《全集》二《书婺源同志会约》讲了朱子和阳明的异同后说：“今日之学，唯以发明圣修为事，不必问其出于晦翁出于先师，求诸其心之安而信焉可也。”这一条算得上，但此语也主要是针对朱子权威，对阳明作的辩护和调停而已，读一下全文就清楚了。

[51] “报答师恩”、“报答老师罔极之恩”等，在《全集》九《答季彭山龙镜书》、《全集》十二《与张叔学书第四》等都有。而“老师一脉”之类也不胜枚举。现仅举《全集》十二《与沈宗颜书第二》所说“区区八十老翁，于世界更有恁放不下，唯师门一脉如线之传，未得一二法器出头担荷，未能忘情，切切求友于四方者，意实在此”为例。

[52] 以下可参照《全集》一《抚州拟砚台会语》（最后部分以“秦汉以来，学绝道丧”开始的那一条）和《全集》二《滁阳会语》。也可参见《全集》十《答吴悟斋书第一》。

[53] 《全集》十七《太极亭记》有：“夫千古圣人之学心学也，太极者心之极也，有无相生，动静相承，自无极而太极而阴阳五行而万物，自无而向于有，所谓顺也，由万物而……无极，自有而归于无，所谓逆也，一顺一逆，造化生成之机也。”八《艮止精一之旨》（和《天根月窟说》）里也有“万物生于无而显于有”。而如像以后所说，良知具有二重意义，不管把重点放在哪一种意义，其又马上和另一意义上的良知性格无造作地重合。所以，“无中生有”首先是宇宙论上的意义，其次是人的良知，这种规定单只是为了

叙述上的便宜。宇宙(存在)的真相是无中生有,或即良知无中生有。"良知唯无物,始能尽万物之变,无中生有"(《全集》九,《答季彭山龙镜书》);"灵明之妙应……自无生有"(《全集》七,《新安斗山书院会语》)。其他如"无中生有,自无生有"之类的表现也都很多,与其说直接来源于"有生于无"(《老子》四十章)之老子思想,还不如说是为了表现良知的逻辑发展而故意如此的。朱子为"无极而太极"费下的苦思积虑(见安田二郎著《中国近世思想研究》)便如此这般地归结于了"无"。而无中生有,究竟包含什么内容呢?一、无生有;二、有相对无才有(例如虚无之空间等)("本心……空洞无体,广大无际,天地万物,有像有形,皆在吾无体无际之中。"[《全集》五,《慈湖精舍会语》]);三,有是所谓"因缘所生法",在其中间产生和支撑着但无实体之义。我想明显是前二者(例如,《全集》七《新安斗山会语》有"譬如鸡卵中,心有一点虚处,乃其生化之机,不虚则不能生矣"。),难道只是前二者的意义吗?恐怕这是佛教的般若空观进入以后中国思想史的根本问题之一!

[54] "无者万有之基"(《全集》十六,《书先师过钓台遗墨》)。

[55] 《传习录》下,六一。《全集》七《南游会纪》里有:"天地生物之心,以其全付之于人,而知也者。人心之觉而为灵者也。从古以来,生天生地,生人生物,皆此一灵而已。"

[56] 可参照《全集》六,《格物问答原旨》;《全集》八,《易与天地准一章大旨》等。

[57] "天地生生之机。真机沛然自不容已。如天之四时,温凉寒熟,无有停机。生生不测。变动周流之体"等(此语基于《易》)。

[58] "天地间一气而已……其气之灵,谓之良知"(《全集》八,《易与天地准一章大旨》)。

[59] 《全集》十六,《池阳漫语示丁唯寅》。

[60] 《全集》十七,《尚贤以德说》。

[61] 《全集》四,《留都会纪》(和耿楚侗的问答)。

[62] 以下《全集》十六,《书见罗卷兼赠思默》论邵尧夫条。

[63] 《全集》十五,《易测授张叔学》,及其他。其语无疑是南宗的荷泽神会说的,见宗密的《禅源诸诠集》。龙溪口口声声说顿悟渐悟,是因为他的禅学造诣很深,而所谓后世禅当然是指南宗系一色了。而关于宗密的"顿渐"之说,可参见荒木见悟的《顿悟渐修论》一文,简明扼要。(载《福冈学艺大学纪要》一,1952 年。编入《佛教和儒教》第二章第二节,平乐寺书店,1972 年。)

[64] 《正法眼藏》六,"即心是佛"(岩波文库本,上,一〇五页)。

[65] 《传习录》中,《答人论学书十二》。

[66] 其频繁地解释了这两个知的区别。闻见之知也是由意或者是诚来的知。

[67] 阳明也提到过“无知而无不知”之说(《传习录》下,八二),但其来源可以追究到僧肇(384—414 年)的“般若无知论”(《肇论》之一)。不知是直接读过《肇论》,还是引用禅籍时知道的,我虽不否定后者,但我想龙溪很有可能读过《肇论》。《肇论》在万历初年成为佛教界大论战的众矢之的(参见《东方学报》东京六,中田源次郎撰《关于肇论及其注疏》,三九二页以下),至少后辈的焦弱侯在他的《笔乘》或《庄子翼》明显地举例或引用过。而“无×而无不×”之类的逻辑,中国早在老子那里就有“无为而无不为”那样的说法,到了魏晋则是所谓玄学的基调,如“圣人之情,应物而无累于物”(王弼)之类,这是和佛教空观折衷调和以后的中国哲学独特的思维模式之一(所谓“即”等)等,但现在暂不提及。不久京都人文科学研究所将要发行有关《肇论》的综合性研究;而冯友兰的《新原道》(第七章玄学)则是有趣的文献。

[68]《传习录》中,《答欧阳崇一书》第一条。《全集》十六《赵望云别言》有“良知如灯之明,闻见如书光之照”。

[69]“变识为知,非是去识以全知。”(十一,《与屠坪石书》)

[70]《全集》三,《九龙纪诲》;七,《南游会纪》末条等。

[71]《全集》十三,《欧阳南野文选序》,及其他。从此立场看来,六经、四书也是闲纠葛,为我的注脚,也是糟粕(《全集》十一,《答王敬所第二书》;十五,《自讼长语》、《自讼问答》)。

[72]《全集》一,《白鹿洞续讲义》;八,《艮止精一之旨》;十七,《虚谷说》等。

[73]《全集》一,《三山丽泽录》,及其他。

[74]《全集》七《南游会纪》有:“人心本来虚寂,原是入圣真路头,虚寂之旨,羲黄姬孔相博之学脉,儒得之以为儒,释得之以为释。”

[75][76]《全集》一,《三山丽泽录》末条。其他还有“范围三教大总持”等语。

[77]《全集》一,《三山丽泽录》(注[75]所引前条);三,《水西精舍会语》、《答中淮吴子问》。还有他对《论语》中的佛肸、微生高以及《孟子》中以羊换牛的齐宣王等,也排斥了传统性的解释,给予了肯定的评价。

[78]《全集》十七,《三教堂记》。

[79] 以上,见《全集》九,《答季彭山龙镜书》,及其他多处。

[80]《全集》一《抚州拟砚台会语》注里的“秦不曾坏了道脉至汉而大坏”一条。

[81] 龙溪不肯定伊川的地方,可见《全集》四《留都会纪》末条。压抑伊川而宣扬明道,是明代(特别是阳明学)的普遍倾向。

[82]《全集》十,《复颜冲宇》,及其他。

儒教的叛逆者李贽(李卓吾)

人皆以孔子为大圣,吾亦以为大圣;皆以老、佛为异端,吾亦以为异端。人人非真知大圣与异端也,以所闻于父师之教者熟也;父师非真知大圣与异端也,以所闻于儒先之教者熟也;儒先亦非真知大圣与异端也,以孔子有是言也。其曰"圣则吾不能",是居谦也。其曰"攻乎异端",是必为老与佛也。儒先亿度而言之,父师沿袭而诵之,小子?聋而听之。万口一词,不可破也;千年一律,不自知也。不曰"徒诵其言",而曰"已知其人";不曰"强不知以为知",而曰"知之为知之"。至今日,虽有目,无所用矣。(李贽《续焚书》卷四《题芝佛院孔子像》)

思想史的背景

公元960年建国的宋代以后的中国,是士大夫的中国,而士大夫的哲学、思想、意识形态从广义上讲就是宋学。[1]宋学按照现代中国的哲学史家的分类,可分为三个流派。第一是张载(横渠)建立的唯物论,即"气"的哲学。第二是从程颐(程伊川)开始,到朱熹(朱子)集大成的客观唯心论,也就是"性即理"哲学。朱子学后来长期占据了国教的地位,因为其具有整体性和完结性,反而使得后来的学者们没有了独创性。[2]第三是陆九渊(陆象山)主张的主观唯心论,也就是"心即理"的哲学,一般而言,其先驱可算是程颢(伊川之兄程明道),后继则为明代的王守仁(王阳明)。在今天的中国,三者之中唯物论系统最受重视,从新的立场重新发掘和撰写了新的思想史,相继出现了许多成果;[3]新中国成立不久,继承张横渠

的大哲学家清初的王夫之(王船山)的地位也大为凸显。然平心而论,从思想史的斗争史来看,这个系统其实并没有其他二者的作用那么大。张横渠的"气"哲学,事实上被吸收进了朱子的"理气"说中;王船山也是如此,生前不说,直到其死后一百五十年的清朝末期,才重新为人发现,说其著述和思想完全埋没于湖南省的乡间也不为过。当然"思想"确实存在着,值得珍重。也正是因为如此,在死后一百五十到二百年后的爱国主义风潮中,他的思想起了伟大的作用,无疑也是事实。然宋代以后思想史最重要的局面,还是客观唯心论和主观唯心论的纠葛,即朱子学的"性即理"和陆王学的"心即理"的对立和抗争。当然,它们也并非一方是体制内的而另一方是反体制思想。维护体制、拥护名教,都是两者高唱的伟大理想。两者都以"理"的存在为前提,都是以死守"理"为使命的理想主义。说抗争,只是站在同一立场上的旗手争夺战而已。甚或可说非官学的陆王学一方,更彻底地拥护体制,对体制具有更强的奴隶性。借用张横渠对朱子的定义,只能是"心为性情之统一体","性即理"只是此心 = 性 + 情的一部分而已,也就是说,针对"性为理"而提出的"心即理"之说,以整个心为理(其具体内容为五伦五常),可说是"为封建伦理提供了一个更直接的根据"。朱子的格物说以事事物物有"理",通过对它们的穷而格之,检验把握自己内在的性"理"。对此阳明加以驳斥,认为其全都是些"求理于外"的东西。如果孝之理在于"外"之亲的话,亲人一死则孝理不是全无了吗?于是古来孝的最大节目的葬、祭,不也就没有意义了吗?理在于"内",在于"我心",以此一事则可知之(《传习录》,岩波文库本二一七页)。

目标是同一的。然对此同一目标,"性即理"、"心即理"之类的原理或方法,是否统一的呢?

我认为,"性即理"是统一的,而"心即理"并非如此。现在不可能对之作详细的解说,只想简单地指出以下几点。也就是说,"心即理"之说对心不区别性、情(情在本性上有流于"欲"的倾向),而就这样将之和理放在一起,从而造成了肯定情一欲望(即人欲),主张"人之自然",轻视朱子学十分重视的"敬",从而导致产生出了诸如"六经注我"那样轻视权

威,对异端采取包容态度等倾向。[4]朱子学派一直对这种思想进行了严厉的警告。

尽管客观唯心论方面对主观唯心论的原理和方法的危险性做了不断地攻击,但主观唯心论的潮流,还是不间断地从程明道、陆象山发展到了王阳明。也可说在王阳明的"良知"说那里达到了顶峰,他认为良知为心即理之心,其实都是些将孟子的语言标语化了的东西。在阳明那里登上顶峰的主观唯心论,到达了终极目标的诡辩境地,其本来包藏的祸心,也到达了极致——阳明学左派。其契机是阳明热情地主张良知人的平等性(满街是圣人),开创了人只要以"内""良知"为问题,便可逆知外在知识和技能的道路,从而开创了自由主义的风气,[5]同时更值得注目的,是主观唯心论系统最初潜流着的"万物一体之仁"、"生生不息"之说和良知的结合。良知已经不是个人的修养项目,而是实现万物一体的觉醒和精神的救世运动:

> 然而夫子汲汲遑遑,若求亡子于道路而不暇于暖席者,宁以蕲人之知我信我而已哉?盖其天地万物一体之仁,疾痛迫切,虽欲已之而自有所不容已,故其言曰:"吾非斯人之徒与而谁与!欲洁其身而乱大伦,果哉,末之难矣。"[6]呜呼!此非诚以天地万物为一体者,孰能以知夫子之心乎?(《传习录》中,《答聂文蔚》)

良知是万物一体不能已、生生不息的。"与其为数顷无源之塘水,不若为数尺有源之井水,生意不穷。"(《传习录》六七页)主张"吾心非省,虽孔子之言也不是"(《传习录》二五〇页)之良知,是万物一体,民胞物与,且得到企图超越被给予的本分"生生不容已"流动主义的支持时,则产生出"五伦中抛弃四伦"只剩下"朋友"一伦为生命,"唯达性真而已,恶名埋没一世亦不顾"的所谓"阳明学左派"[7]之"狂",最终爆发出堪称思想的"暴动"来。这一时期也刚好和当时刚刚开始的社会暴动,即所谓"民变"的时期一致。[8]

这个思想上的"暴徒",就是李卓吾。

生　涯

李贽,字号皆为卓吾,一般称李卓吾。生于福建省泉州府晋江县的一个读书人家庭。晋江县在泉州城内,所以他算泉州"市内"人。生卒为明嘉靖六年—万历三十年(1527—1602年),也是明代文化达到高度成熟的时期。其生年相当于王阳明殁年的前年,卒年为有"中国的卢梭"之称的黄宗羲生年的前八年,明朝灭亡前四十二年。日本川中岛的合战①、太阁的朝鲜征伐②等都是他生涯中发生的事,德川家康任征夷大将军是其去世的翌年,也即包含安土·桃山的战国时代;其诞生于欧洲哥伦布死后二十年,是和马丁·路德有将近二十年、米开朗奇罗有三十年以上重合的后辈,和蒙田、乔尔丹诺·布鲁诺则是完全重合的同时代人。此时,日本和欧洲都处于历史的转折点。

卓吾出生并度过了二十到三十年生涯的泉州这个地方,值得大书特书。泉州和广东同样,是唐代以来中国最大的外贸港口,到了元代,甚至成为了"世界两个最大的贸易港之一"(马可·波罗),而当时的贸易是所谓南海贸易,来往的伊斯兰教徒很多,所以这里也是中国伊斯兰(回回)的一大中心。残留至今的泉州伊斯兰寺院清净寺,在1009年或1010年开基(元代又改建)。到了明代,由于国家贯彻海禁政策的结果,对外贸易渐渐衰退,泉州的繁荣也不如以往的时代,但泉州及其附近(厦门等)依然是走私贸易的中心,而呈现出了高度的活力,这里的缙绅们,时而甚至可以左右中央的政局。李卓吾家也是泉州的巨商。其先祖中,有的在明初远去波斯湾的霍尔木兹港并长期滞留,娶了当地人为妻;有的奉官命作为翻译官"带领日本和琉球的人贡使上京"。这些都是数年前在当地发现了《族谱》才得知的事实,《族谱》还明文记载卓吾家代代是回回,即伊斯兰教徒。

---

① 邓注:川中岛之战,是1553—1561年间日本战国时代,甲斐国大名武田信玄和越后国国主上杉谦信之间发生在川中岛数次大小战役的总称。

② 邓注:指1592年(文禄元年)丰臣秀吉发动以西日本诸大名为主的约20万大军人侵朝鲜的事件。

其妻黄氏也似乎是回回,作为严格的回回家庭这是理所当然的了。[9]

二十六岁时,他通过了科举的第一关——乡试,拥有了举人的资格。此事本身作为士大夫的基本途径没有什么奇特的,然他在后来写的回忆文章中,以自己的卓吾风格这样写道:

> 稍长,复愦愦,读传注不省,不能契朱夫子深心。因自怪,欲弃置不事。而闲甚,无以消岁日。乃叹曰:"此直戏耳。但剽窃得滥目足矣,主司岂一一能通孔圣精蕴者耶!"因取时文尖新可爱玩者,日诵数篇,临场得五百。题旨下,但作缮写眷录生,即高中矣。(《焚书》三,《卓语论略》)

以后,他放弃科举考试的核心——进士试,去河南省、南京、北京历任最下级官僚,最后任南京刑部员外郎之闲职,到五十一岁时才当上云南省姚安府的知府,五十四岁辞职。以上是他的全部宦历。知府还算勉勉强强的官,但任职云南那样的边境,作为官僚也不算什么要职吧。

退职后,他寄身于湖北省黄安县(汉口的东北)的耿家,但又和户部尚书耿定向发生了思想上的对立,向他提出了绝交信后,转移到了麻城县龙湖的芝佛院(五十九岁时)。此后在麻城的十几年间,他作为思想家、评论家的活动达到了高潮,出版了《藏书》六十八卷、《焚书》六卷等代表作。然而他作为危险思想家也为正人君子们所憎恶和迫害,因而不断地走向极端。寄身于芝佛院的他的日常生活,与其说是寄宿者,还不如说事实上接近于僧侣,于是终于在某一天断然剃发出家了。他的这些非僧非儒的异常风貌,[10]更受到了世间喧嚣的责难。然事实上,他是因为夏天头发发痒才剃度的,自己也说过:

> 此间无见识人多以异端目我,故我遂为异端,以成彼竖子之名。(《续焚书》,《与曾继泉》)

惹事生非的挑战性战斗性态度,决非仅此而已,而是卓吾的最终特征。下

面是他的“自赞”或自画像般的文章：

> 其性褊急，其色矜高，其词鄙俗，其心狂痴，其行率易，其交寡而面见亲热。其与人也，好求其过，前不悦其所长；其恶人也，既绝其人，又终身欲害其人。志在温饱，而自谓伯夷、叔齐；质本齐人，而自谓饱道饫德。分明一介不与，而以有莘藉口；分明豪毛不拔，而谓杨朱贼仁。身与物迕，口与心违。其人如此，乡人皆恶之矣。昔子贡问夫子曰：“乡人皆恶之何如？”子曰：“未可也。”若居士，其可乎哉！（《焚书》三，《自赞》）

据说他又是一个狷介不近人情而有洁癖的人。

1600年卓吾七十四岁时，麻城县当局以及以当局为靠山的士大夫们，作为过去多次迫害的集大成，对他下了放逐令，摧毁了芝佛院以及将来准备用来埋骨用的灵塔。他和一些崇拜者避难来到北京附近的通州，于翌年的1602年闰2月被捕，3月16日在北京的监狱中自杀。行年七十六岁。著书、版本、草稿全被烧弃，而后来的清朝也将他的著述列入禁书目录。[11]

童　心　说

李卓吾的根本思想以二言概括之，即“童心”。以下我们想介绍一下《焚书》卷三中的文学论《童心说》。

> 龙洞山农叙《西厢》末语云：“知者勿谓我尚有童心可也。”夫童心者，真心也。若以童心为不可，是以真心为不可也。

“真”和“假”是相反的概念。假为借，似是而非、虚伪的意思，总之是“假”的。

> 夫童心者，绝假纯真，最初一念之本心也。若失却童心，便失却真

心,失却真心,便失却真人。人而非真,全不复有初矣。童子者,人之初也;童心者,心之初也。夫心之初曷可失也!

此后,根据宋学中频频出现的"复初"之说,曰:

然童心胡然而遽失也?盖方其始也,有闻见从耳目而入,而以为主于其内而童心失。其长也,有道理从闻见而入,而以为主于其内而童心失。其久也,道理闻见日以益多,则所知所觉日以益广,于是焉又知美名之可好也,而务欲以扬之而童心失;知不美之名之可丑也,而务欲以掩之而童心失。

将"道理"一语当作贬义词来使用,值得注意。在别的文章中,他还将名教、仁者等语也当作贬义来使用。譬如:

夫天下之人得所也久矣,所以不得所者,贪暴者扰之,而"仁者"害之也。"仁者"天下之失所也而优之,而汲汲焉欲贻之以得所之域。于是有德礼以格其心,有政刑以絷其四体,而人始大失所矣。(《焚书》一,《答耿中丞》)

在同一书简里他还说:"然此乃孔氏之言也,非我也。夫天生一人,自有一人之用,不待取给于孔子而后足也。若必待取足于孔子,则千古以前无孔子,终不得为人乎?"

他的《童心说》又说:

夫道理闻见,皆自多读书识义理而来也。古之圣人,曷尝不读书哉!然纵不读书,童心固自在也,纵多读书,亦以护此童心而使之勿失焉耳,非若学者反以多读书识义理而反障之也。夫学者既以多读书识义理障其童心矣,圣人又何用多著书立言以障学人为耶?

可见这里他发出的哀叹，和在别处发出的“可畏者书哉”的哀叹同样，都是为了真正地树立起自己，于是才说没有恐惧读书的理由。本来，极度强调“内”在的阳明良知学，以读书和教养为“外”在的东西，对之应该加以高度警戒。——卓吾之所以受到如此憎恶，与其说是因为他是道学先生，不如说是因为他是一个广泛读书的有教养的人，并以此为基础展开了无情的攻击和批判。

> 童心既障，于是发而为言语，则言语不由衷；见而为政事，则政事无根抵；著而为文辞，则文辞不能达。盖内含以章美也，非笃实生辉光也，欲求一句有德之言，卒不可得。所以者何？以童心既障，而以从外入者闻见道理为之心也。
>
> 夫既以闻见道理为心矣，则所有言皆闻见道理之言，非童心自出之言也。言虽工，于我何与，岂非以假人言假言，而事假事文似文乎？盖其人既假，则无所不假矣。由是而以假言与假人言，则假人喜。以假事与假人道，则假人喜；以假文与假人谈，则假人喜。无所不假，则无所不再。满场是假，矮人何辩也？

矮人云云即所谓矮人剧场、侏儒表演之喻，指附和雷同他人评价之意。卓吾最憎恨的是假，对假道学（不单指道学先生，还包括站在儒教主义立场上的官僚们）的伪善和无能，极尽骂倒嘲笑之能事。“假”和“真”尖锐执拗的对立着，在此之上是“真”的热情主张，这是从阳明学左派开始，到卓吾达到顶点的所谓“党派”意识，同时还有“生生不已”，它们构成了嘉靖万历时期精神史的基调。卓吾的著作之所以能席卷当时的知识界，是因为他拥有时代的意识和鲜明的表现。下面再谈谈他的狭义上的文艺论。

> 天下之至文，未有不出于童心焉者也苟童心长存，则道理不行，闻见不立，无时不文，无人不文，无一样创制体格文字而非文者。诗何必古选，文何必先秦。降而为六朝，变而为近体；又变而为传奇，变而为

院本,为杂剧,为《西厢》,为《水浒传》,为今之举子业,大贤言圣人之道,皆古今至文,不可得而时势先后论也。故吾因是而有感于童心者之自文也,更说甚么"六经",更说甚么《语》《孟》乎?

"诗何必古选,文何必先秦",无疑是意识到了所谓前后七子的复古、拟古主义运动,这里值得注意的,是表彰"诲淫"俗文学《西厢记》、"诲盗"俗文学《水浒传》等为"古今至文",还有就是为了彰显它们而不辞贬低"六经"、《语》《孟》的激昂心态:

夫"六经"《语》《孟》非其史官过为褒崇之词,则其臣子极为赞美之语。又不然,则其迂阔门徒,懵懂弟子,记忆师说,有头无尾,得后遗前,随其所见,笔之于书。后学不察,便谓出自圣人之口也,决定目之为经矣,孰知其大半非圣人之言乎?纵出自圣人,要亦有为而发,不过因病发药,随时处方,以救此一等懵懂弟子,迂阔门徒云耳。药医假病,方难定执,是岂可遽以为万世之至论乎?然则"六经"《语》《孟》,乃道学之口实,假人之渊薮也,断断乎其不可以语于童心之言明矣。呜呼!吾又安得真正大圣人童心未曾失者而与之一言文哉!

以上引了《童心说》的全文。对卓吾作为文艺评论家的多方面的活动,暂加以省略。在今日的中国,以王阳明为主观唯心论,却以阳明学左派(泰州学派)乃至卓吾为唯物论,并极力企图对两者加以分离。这样做在今天的中国尽管有某种现实意义,[12]但在学问上可认为基本上没有什么说服力。我曾论证过,如果抛弃凡是进步的、反抗的思想都是唯物论之类的教条的话,卓吾依然是主观唯心论者王阳明的"嫡系子孙",其童心则是阳明的"良知"的所谓成年而已。

历史批判

上面我们将《童心说》当作《焚书》的代表作进行了论述。下面想

就内藤湖南在《中国史学史》里称为“古今未曾有过的过激思想的史论”之《藏书》,介绍其中的两篇总论性文章。《焚书》多为书简、杂文、诗,也即所谓文集;相对而言,《藏书》是有始有终的著述,以“世纪”和“列传”,也即传记体写成的中国史(从战国到元代)、人物的分类方式,或者是随处添加的评论,“断绝纲目(朱子《通鉴纲目》)式的道学头巾习气,快捷轻俊,充满谋反气氛”。[13]《四库全书总目提要》认为:“贽书皆狂悖乖谬,非圣无法。唯此书排击孔子,别立褒贬,凡千古相传之善恶,无不颠倒易位。尤为不容诛。”不管怎样,应算是中国史书中最独特的著作吧!

首先,《藏书·世纪列传总目前论》可说是整个《藏书》的序论,他这样写道:

> 李氏曰:人之是非,初无定质;人之是非人也,亦无定论。无定质则此是彼非并育而不相害;无定论,则是此非彼并行而不相悖矣。然则今日之是非,谓予李卓吾一人之是非,可也;谓为千万世大贤大人之公是非,亦可也;谓予颠倒千万世之是非,而复非是予之所非是焉,亦可也。则予之是非,信乎其可矣。

正是典型的 raisonnement(理性主义)的立场(黑格尔)。

> 前三代,吾无论矣。后三代,汉、唐、宋是也,中间千百余年而独无是非者,岂其人无是非哉!咸以孔子之是非为是非,故未尝有是非耳!然则予之是非人也,又安能已?
>
> 夫是非之争也,如岁时然,昼夜更迭不相一也。昨日是而今日非矣今日非而后日又是矣。虽使孔子复生于今,又不知作如何非是也,而可遽以定本行罚赏哉!
>
> ……用以自怡,名之曰《藏书》。[14]“藏书”者何?言此书但可自怡,不可示人,故名曰《藏书》也。而无奈一二好事朋友,索览不已,余又安能以已耶?但戒曰:“览则一任诸君览观,但无以孔夫子之定本行

罚赏也则善矣。”

总之李卓吾的立场,也许是信口雌黄的立场。然值得注意的是,他认为再也不希望以孔子的准则来作准则,或者是被规矩这一点。他的立场总之是战斗性的,挑战性的。如果没有名教卫道士们对他的迫害、投狱乃至逼死,而是迎接这个挑战,堂堂正正地论战的话,儒教思想、中国思想也许会别开生面!此时利玛窦已经来中国活动了,卓吾还和他见过三次面,并对他不惜赞辞(利玛窦的《天主实义》在卓吾狱死的翌年刊行)。另一方面在当时的佛教界,以卓吾的知己紫柏真可为首的高僧辈出,充满着生动活泼的气氛,虽然清朝入关后陷入了极度的沉滞。对中国思想史而言,实为千载一逢之良机。《易》所谓“物穷则变,变则通”,穷且已经开始变,但最终却未能变成,这难道不是明代思想史的真实写照吗?我这里再次引用了我过去写的文章的话。本文开头所引用的卓吾的文章,正是生活于这一时代的战斗思想家的感概!

下面是《世纪总论》,也即各论的总序:

李生曰:一治一乱若循环,自战国以来,不知凡几治几乱矣。方其乱也,得保首领,已为幸矣。幸而治,则一饱而足,更不知其为粗粝也;一睡为安,更不知其是广厦也。此其极质极野无文之时也。非好野也,其势不得不野,虽至于质野之极,而不自知也。迨子若孙,则异是矣。耳不闻金鼓之声,足不履行阵之险,唯知安饱是适而已,则其势不极文固不止也。所谓其作始也简,其将毕也必巨。虽神圣在上,不能反之于质与野也。然文极而天下之乱复起矣,英雄并生,逐鹿不已,虽圣人亦顺之尔。

儒者乃以忠、质、文并言,不知何说。又谓以忠易质,以质文,是尤不根之甚矣。夫人生斯世,唯是质、文两者。两者之生,原于治乱。其质也,乱之终而治之始也,乃其中心之不得不质者也,非矫也。其积渐而至于文也,治之极而乱之兆也,乃其中心之不能不文者也,皆忠也。

夫当秦之时,其文极矣,故天下遂大乱而兴汉。汉初,天子不能具

钧驷，虽欲不质，可得耶？至于陈陈相因，贯朽粟腐，则自然启武帝大有为之业矣。故汉祖之神圣，尧以后一人也；文帝之用柔，文王羑里以后一人也。西楚继蚩尤以兴霸，孝武绍黄帝以增廓，皆千古大圣，不可轻议。群雄未死，则祸乱不息；乱离未甚，则神圣不生。一文一质，一治一乱，于斯见矣。

对“世纪”“列传”中的个别人物论以及时代批评暂不列举。认为项羽或武帝的功业为“千古大圣”（他还称赞秦始皇为“千古一帝”），或许是他崇拜不已的王阳明也预料不及的事吧。而且也和“正其义不谋其利，明其道不计其功”之宋学式反功利主义，是完全相反的结果。

佛教及其他

以著名的男女平等说为首，卓吾的各种新观点层出不穷，现暂加以省略，最后想提出一个问题，就是佛教对他的影响。

我们已经说过，他出生于回回（伊斯兰）家庭。如何解释他日后为何会那么果敢地对儒教权威进行挑战时，这也确实是一个非常具有诱惑力的课题，然迄今谁也没有尝试过。因为他自己在众多的著作中，对此问题没有一言半句：自己是回回出身，为何抛弃回回，或者对回回有什么见解？等等，真是不可思议。

他的学问系统，首先是阳明学，特别是“阳明学左派”，他自己对此是坚定不移的，研究者们之间也没有什么疑问。无疑他也主张儒、佛、道三教合一，受到过道教，尤其是道家思想、老庄思想的影响（譬如我们曾经引用过的，老子的“大道废有仁义”之类的影响）。时而他根据《老子》提倡“愚民”政治，赞美武断的独裁政治家张居正，为商人（前期的商人！）作辩护，侯外庐甚至评价他为“社会达尔文主义”[15]那样对强者和富人的肯定等等，都值得评价和关注，但现在暂不作论述。总的来说，卓吾如果不是受到老庄的影响的话——老庄并非人们经常认为的那样的“邪说”，在个人领域中它追求自由——便不能得到如是成果。问题在于，公开地容

纳异端,[16]进而企图对异端和圣人之学作统一把握的态度,只有在阳明心学中才能培养生长出来。“三教合一”的问题往往会被当作思想的节操问题来看待,其实不然。他们将“学”的原理浓缩为内在的“良知”这一点上,通过良知之究极境来看待回顾整个中国历史,企图以此来确认所有的学都是真学的契机。超越区区“儒学”,积极地开创“学”,也就是“中国之学”的立场,至少是开创其机运的端绪。当然,这样的原理在宋学那里是形而上学的原理,明代的各种各样的新机运也是如此,于是最终没有取得任何结果而终结,异端和儒学的统一,就不得不等待清末诸子学的复兴、“国学”的成立了。

我最费解的是佛教对卓吾的影响。卓吾自己明言笃信佛教,看其著述也一目了然非常明白。然而这个佛教按照当时的风气,应是禅净的合一。众所周知他非常好弄禅机,如《续焚书》附录的《永庆答问》那样,记录了在我们门外汉看来是有些滑稽的而机锋纵横的禅师形象:“吾之色身洎外而山河,遍而大地,并所见之太虚空等,皆是吾妙明真心中一点物相耳。”(《焚书》四,《解经文》)这些和他所说那些激进的批判活动,有着什么样的关系呢?我谨向有识之士们祈教。在今天的中国,这些都仅仅被当作主观唯心论、神秘主义、时代悲剧矛盾的表现之类,被评价为他的局限性,行吗?如今列于中国近代革命思想史开卷第一章的,是清朝的龚自珍,而龚自珍也是热诚的佛教信徒。戊戌变法思想的导师、清末改良改革运动的先驱康有为,与其说是改革派毋宁说是革命思想家、自己走向刑场的谭嗣同,以及被誉为辛亥革命“三尊”之一的彻底民族革命主义者章炳麟,他们其实都以天台、华严、唯识等为宗,和佛学有很深的关联。佛教和激进思想的关系,不单单从反面,而更有必要从正面加以把握。佛教一方面经常让他们的思想达到难以收拾的肆无忌惮的地步,达到不知道他们会说什么、会肯定什么、会否定什么的地步。但如谭嗣同的《仁学》,没有佛教就写不出来!而现在卓吾的情况,不管好歹总是带有佛教(禅)味道的现实主义(其和极端思辨的浪漫性成正比)、舍身意义上的存在主义性的“心力”之类,其性格和阳明学同样,作为积极因素起了一些作用,对此难道不该承认吗?如

是则对这些作用，该如何从理论上进行理解呢？

注释

[1] 以下这个问题，可参考拙稿《中国近世的主观唯心论——"万物一体仁"的思想》(《东方学报》京都，第二十八册，1958 年。见本书第一部)。

[2] 丸山真男《日本政治思想史研究》二十页，对德川时期的朱子学者作如是说。对中国也适合。

[3] 侯外庐主编大著《中国思想通史》全六册，其他如张岱年的《中国唯物主义思想简史》等。侯外庐编《中国哲学史略》(全一一〇页)，还有英译本 *A Short History of Chinese Philosophy* 1959 Peking。

[4] 详见拙著《中国近代思维的挫折》(1949 年版)以及前面提到的拙文。

[5] 荻生徂徕从以"道"为和相对于我们正好是"外"的特定圣人作为的立场，得出了同样的结果。

[6] 如此对"隐遁"的批判态度，在王艮(王心斋)、王畿(王龙溪)以后的阳明学左派那里变成十分显著，有时甚至呈现好出风头的特征。"吾人之身置天地之间，本不容退托"(龙溪)，退托即是找理由逃避。(可见前面提到的拙文，本书第一部)这种"不避嫌疑，不避疑谤"的态度和所谓"狂"是相通的，而批判"天命"的王心斋也说"大人造命"，乃至卓吾引用唐代李泌之语说："天命者，他人皆可言之。唯君相不可言，君相所以造命也。礼乐刑改皆无用也。"(《墨子批选》，《非命条》)都是其延长。

[7] 孔子和孟子，将人的类型分为"中行"、"狂"、"狷"三种(或者加上"乡愿"为四)。"中行"即中庸之人为最上，但很难得。其次是"狂"，为"进而取"者，是勇往迈进的理想主义，但往往不免言行不一致。"狷"为"有不为之处"者，孟子说的"不屑于不洁"者。最下等为"乡愿"："阉然媚世"者，八面玲珑的"德之贼"(《论语・子路》、《孟子・尽心下》)。阳明既自以狂为自任，而阳明学左派则说："狂真乃入圣学路"，"宁作阔润不掩(缺点等)之狂士，也不当完全无毁之好人"。而在本文中，"五伦"之类是李卓吾对左派何心隐的评语(《焚书》三)。"以友为命"那样热烈的同志意识是左派的特征。"性真"云云是左派王龙溪语。我在中央公论社出版的《世界的历史》第九卷一六四页(编者注：《中国的传统思想》美玲书房，2001 年，以下同。)以另外的形式，谈论了大概是同根之"狂"。总之，"狂"和欧文・巴比德所说的"浪漫主义式的人"有许多相近之点吧。

[8] 请参照田中正俊著《民变・抗租・奴变》(筑摩书房《世界的历史》第二卷)。所谓"民变"，和所谓资本主义萌芽论争有关，在战后受到特别关注。

[9] 叶国庆撰《李贽先世考》(《历史研究》,1958 年二号)。另外,回回就这样作为回回参加科举(其原则当然是儒教)当官之例并不稀罕,然而有史料表明他是抛弃回教改宗儒教的。

[10] 没有从政府那里获得许可,蓄长须,还有就是针对世间作了大量的评论和著述活动。

[11] 其后之事见中央公论社《世界的历史》第九卷,一五四页。也可读广濑丰著《吉田松阴之研究》(昭和十七年)下卷第二篇第二、三章。中华人民共和国成立以来,1959 年 5 月《藏书》上下二册、10 月《续藏书》(明代死后出版的)全一册、12 月《续焚书》全一册(死后出版,但省略了附录的《李温陵外纪》,很可惜)、1961 年 3 月《焚书》全一册经过周到的校订而出版了,很容易买到。本文也就是为了纪念这些出版活动才被约稿的,现应约交稿。

[12] 见中央公论社《世界的历史》第九卷,一五六页。

[13] 见内藤湖南撰《目睹书谭》二十二页(1901 年 8 月《日本人》。编者注:收入《内藤湖南全集》十二,筑摩书房,1970 年)。

[14] 书名"焚书"一词有"读后会生出一些奇怪之感所以应当焚弃之书"的意思。

[15]《中国思想通史》第四卷下,《李贽战斗的性格及其革命性的思想》,一〇七五页。

[16] 所谓异端,现今一般指的是净土真宗"异安心"那样的东西,在中国一般是指异教,佛教所谓"外道"。说李卓吾是异端的最特异之处,应该说是他对墨子的显彰。其著《墨子批选》,在《明灯道古录》末尾还绝口称赞墨子。关于这一点,可说是黄宗羲"科举科目应加上诸子"(《明夷待访录》)议论的先驱吧。

异人邓豁渠略传

耿定理，号楚倥，他是李卓吾的资助者，更是从内心对之倾倒的思想上的同志，或可说是先辈。耿定理述怀道：

> 吾始事方湛一。湛一本不知学，而好虚名，故去之。最后得一切平实之旨于太湖，复能收视返听，得黑漆无入无门之旨于心隐，乃始充然自足，深信而不复疑也。唯世人莫可告语者，故遂终身不谈，唯与吾兄天台先生讲论于家庭之间而已。（见李贽《焚书》四，《耿楚倥先生传》。或可参见《明儒学案·泰州学案》三，《耿定理传》）

所谓天台先生，即后来的尚书耿定向，他开始时也是李卓吾的资助者，以后却从卓吾那里收到了激昂的绝交状。其兄弟都名列《泰州学案》，而“天台重名教”，认为于学最切要之语为追求“圣人人伦之至”（《孟子》）；相对而言，弟弟的楚倥则重视“未发之中”（《中庸》），对这些现暂且不谈。我最近读了内阁文库所藏《耿天台先生文集》中的《里中三异传》的文章（卷十六）。此堪称《耿楚倥传》的注脚：

> 嘉靖季，里中有方山人。已邓僧来自蜀，已梁狂至自吉，寓予里皆逾年。所迹其事行，大都与庸众人异。语曰“光黄（河南光州、湖广黄州）之间，多异人”，其然乎。……梁也，孔慕行侠，吾哀其志。方也，玄修而膻逐，吾惜其姿。邓也，释崇而言秽，吾悯其陷而离也。是皆可鉴也。已故传之。

如此开始的文章，其实就是方与时（号湛一）、梁汝元（即何心隐）、邓鹤（号太湖，即邓豁渠）三个异人的传记。

方与时为湖北省黄州府黄陂县人，弱冠为诸生也即生员，娶了妻，后来却抛弃一切，去著名的道教圣地太和山（武当山）学习摄心术、黄白术、息心诀，豪言壮语，博得了王龙溪、罗念庵等人的信仰，横行于世。后来受到官方的通缉，再逃到太和山而死。其传见《明儒学案》三十二，《泰州学案序》。《学案》以他为泰州派中的一个人物，对此尚存疑问（其他还可见《明儒学案》十八《罗念庵传》、《昭代纪略》五）。

其次是被称为"梁狂"的何心隐，对此容肇祖有详细的研究，其文集《爨桐集》最近也出版了（即《何心隐集》1960年，中华书局），对此似乎没有更多说明的必要。作为所谓阳明学左派（泰州学派）中的杰出人物，名闻遐迩。现在为了说明他的异人风采，特引用下文：

> 有明异人，其在世庙之末者，心隐、邓豁渠两人而已。然豁渠固负豪气，而祖死不葬，父丧不奔，见黜于名教，儒者不录。心隐生平所为，皆忠孝大节，即其诡托箕巫，阴去分宜之相（严嵩）……其作用最奇，真能以忠而成其侠者，非豁渠之所敢并也。……心隐门人吕光午者，浙之大侠也，其人与文之奇，不减心隐。心隐尝以金数千畀光午，使走四方，阴求天下奇士。光午携蒯缑，衣短后之衣，挟健儿数辈，放浪湖海，穷九塞，历郡邑，所至凡缁衣黄冠，与夫商贾、驵侩、佣夫、厮养，以至椎剽掘冢之流，备一节之用，擅一得之长者，皆籍记而周旋之。以故心隐所识奇士，尽于海宇。（周亮工《因树屋书影》三，《陈士业答张谪书》。张是《爨桐集》最初的刊行者。）

当然也不是说这里有关何心隐的记述就是事实。但总之他显然是通过了科举第一关的生员，也是提倡"孔学之匡廓"学说的讲学大家，然这又和其侠者行为极端地结合在一起，而从清朝的"学者"形象来看，只能以"奇怪"二字来说明。何心隐的行动的背景里，可说似乎有某种秘密结社似的东西。是年秋天即隆庆六年，他寄身于耿楚倥之下，万历七年（1579

年)被捕于祁门,在武昌被处死刑。

第三个异人,则是本文想要详细介绍的邓豁渠。首先想说明的是,并非只有嘉靖末年光黄之间才如此异人辈出,其可说是明朝嘉靖、万历年间整个时代的象征。嘉靖、万历年间有着各种各样的特征。一般称作文化极盛的时代,但从后来的清朝至上主义来看,其和清之盛世乾隆、嘉庆的文化相比,似乎有些猥杂之感。也可评价说明代是无聊的时代。而在战后,开始认识到明代后期为资本主义萌芽的时代,于是嘉靖、万历具有了独特的性格和意义。因而在今天一般又可说是中国史上空前的"民变"时代。作为这些特征中的一个,或者说是一个副特征,用当时的语言来说,便是所谓"异人"即各种稀奇古怪人物辈出的时代,本文对此想作一些论述。

什么才算是奇异呢?现在如果要举一个众所周知的例子的话,李卓吾就是一个典型。似僧非僧、如儒非儒,看似隐者,却对社会作不懈的激烈批判,最终乃至狱死。最近才知道,这李卓吾本是回教家庭出身,于是使得他的异人风采更加特别。而王心斋、颜山农、何心隐、邓豁渠等泰州学派的人们,也即李卓吾所谓"一代高于一代"的"英雄"们之外,还有上引文章见到的吕光午(吕光)、邵樗朽、曾光等侠者,方湛一、胡清虚那样的方术家,还有据说是昙鸾大师投胎、受到王世贞等上流士大夫信仰的圣处女王昙阳(后来的内阁大学士王锡爵之女),以及杰僧达观和尚紫柏真可、利玛窦之类,都是当时所谓的异人们。当时非常普遍地称利玛窦为异人。而以往这些异人中最引人瞩目的,是所谓"侠"。当然仅仅只是游侠,还不足称异。在那个时代,侠之所以"异",在于他们同时也是儒或者是相近的思想者。因为按照中国的传统概念,儒和侠是相对极端的概念。王世贞所谓"借讲学为豪侠之具……人几为黄巾五斗之忧"(《会州史料后集》三十五)。相对而言,方与时和胡清虚他们则以所谓方术式的,时而被称为骗子的异人形态出现。嘉靖万历年间的社会中,各种各样的大小异人们,到处蠢动横行。对于这些异人,只要稍稍读一下《万历野获编》、《弇州史科》、《近事丛残》、《昭代纪略》、《明儒学案》、《泰州学案·序》等记事,便可略知大体。本文主人公邓豁渠,也在《泰州学案·

序》中有一段不算太短而要领甚佳的传记，从中看到的他和名教式的宣传不一样，与其说他是一个“异人”，毋宁说他是一个朴素的、有些内省式味道的求道人物。从其著作的《南询录》，也可以看出确实如此。实际上，我最近才读到他的《南询录》（内阁文库藏），如将之和耿天台的《里中三异传》一起咏读的话，更应有清楚的印象。以下，我们想将它们结合在一起，介绍一下邓豁渠的略传。

邓豁渠，名鹤，号太湖，四川省成都府内江县人。据推察，豁渠当是落发以后的僧名，但还不太确定。《南询录》中的自称全是“渠”。生卒年月没有任何记录和记载。但按照以下的说法，大致可推定是弘治十一年（1498 年）生，和王龙溪同年生；比同是内江县人、后来和他有很深关系的当过内阁大学士的赵贞吉（号大洲）年长十岁。卒年不详。家为内江右族（《三异传》），若年补县学诸生，成为生员。在县学的考试中，经常获得优秀的成绩。

赵大洲在嘉靖十四年（学案为十一年，有误）二十八岁时及第进士，入翰林院后进升为编修，因得罪了严嵩而归省，致力诗学。大洲为王心斋—徐波石—赵大洲的谱系，很早就成为了泰州学派中的一个人物，李卓吾对之非常尊敬也是周知的事实。他曾说“仆之为禅，自弱冠以来，敢欺人哉”（《与胡庐山书》），后来作为翰林学士教习庶吉士时，课之读《楞严经》（《居士传》），是为一段有名的趣话。其对儒学颇有自负之处，但是当时最尖端的儒学，无疑都是些大胆的儒释混淆而已。赵大洲和邓豁渠的关系，则是：

> 其尤可笑者，赵老以内翰而为诸生谈圣学于东壁，上人以诸生而为诸生讲举业于西序，彼此一间耳，朝夕声相闻，初不待倾耳而后听也，虽赵老与其徒亦咸谓邓豁已矣，无所复望之矣。（《叙南询录》）

然邓豁渠也有回心之日：

> 然邓豁卒以心师赵老而禀学焉。（李卓吾《南询录序》，也收入

《续焚书》)

以上,是李卓吾从蜀人那里听来的趣话,《三异传》也大同小异,但还有这样一段:

其家故去邑城三里而近居,尝寓一萧寺中,时来往邑城,就大洲问学道,经家门,过不入,儿女子或见,邀之,牵裾呱呱啼,勿顾也。时父年七十余在堂,室有女逾笄未嫁,又有祖丧未举,皆不顾。

《南询录》开卷第一条,①也讲他最终降服于了大洲门下一事。这大概是邓豁渠四十二岁时的事:

嘉靖己亥正月二十二日,渠于内江圣水崖前礼师,识透天机自运,不假造作,……宇宙内皆神为之主持,机为之运用,造化工巧,生生不已。有生即有灭,非究竟法门,且道如何即是。

这里的"师"是谁还不得而知。然而在《语录》的后面的一条(如果加上番号的话则是第一〇九条)他对自身的经历,以及《南询录》的主要内容做了简单的自述,在《泰州学案》序的邓豁渠之下也采纳了这一段,这样写道:

邓豁渠自己亥年礼师,闻良知之学不解,入青城山参禅十年。

前面文章中的"内江圣水崖前礼师"之师,指的应是阳明学的学匠赵大

① 邓注:岛田使用的《南询录》系明万历二十七年刊本,现藏日本内阁文库。1996 年邓红从荒木见悟那里拿到复印本,提供给了中国社会科学院历史研究所研究员黄宣民。黄宣民将之标点后,刊登在了他主编的《中国哲学》杂志第十九集(岳麓书社 1998 年版)。原文无序号,荒木先生在复印件每一段前打上了序号。黄宣民标点时,特将荒木序号单独标出。这个序号和岛田在本文的序号略有出入。不过,黄宣民的这个标点本错误很多,使用时请注意。

洲,回心奉大洲师事是嘉靖十八年一月之事。"天机自运,不假造作"以下大概是那时大洲的教示内容。是年以他为四十二岁,是因为《南询录》自序的开头特别而书有:

> 渠自幼质戆,与流俗寡合,即慕修养。既壮,知慕道学,情状虽累坠,则有凛然与众不同之机。

后面又写道:

> 四十二岁,遇人指点,于事变中探讨天机,为无为之学。

可以看到,这里的"于事变中探讨天机"和刚才的"识透天机自运,不假造作"是相应的,可说是当时阳明学中最尖端的主张,但"无为之学"无论如何都不是儒学的。然其也是赵大洲的指教,良知之教,其理论基础当初便有着佛教倾向,所以当我们看到《南询录》第二条时,便没有什么奇怪的了:

> 有僧授六祖《坛经》,渠潜心玩究,颇得消息。又得道川禅师拈颂《金刚经义》,有开悟,入青城山,得《中峰广录》、《黄檗心要》,参究玄微。

青城山并非佛教而是道教的圣山,和峨眉山并列,为成都府西南的名山。这里的"青城山"云云,明显是上面所提到过的"入青城山参禅十年"。

总之,《南询录·自序》中"四十二岁,遇人之指点"的那个人,是"及己亥之岁礼"之师赵大洲。也即嘉靖十八年(1529年)邓豁渠四十二岁时。所以其生年可推为弘治十一年(1498年)。这一计算和耿天台的《里中三异传》中提到邓豁渠"嘉靖甲子(四十三年)慕余之仲弟(楚倥)来余之里,时年几七十矣"一说,是一致的。

回心以后的大事件,即是落发出家。在这种意义上说,他是李卓吾的

先驱。实际上,从《焚书》及其他事情来看,卓吾对邓豁渠异常的关心和倾倒,在象征意义上可说和此事有关。现在根据《南询录》来叙述此事吧。

他入青城山参禅十年,后入云南,丁未二月(嘉靖二十六年)至楚雄府,游鸡足山。鸡足山大小佛寺、静室密布,在当时的中国是佛教的一大中心,这从《徐霞客游记》卷六下,崇祯十一年十二月二十二日以下各条可以得知。原来,云南的佛教和四川关系很深,僧侣多为四川人(见陈垣《明季滇黔佛教考》),邓豁渠不满足阳明学,自然而然地受到佛教吸引而去了云南,应该有此背景在里面吧。太和人(《南询录》为大理人)李元阳(号中溪)成为他的资助者,以他为三塔寺管带。李元阳乃嘉靖五年进士,在当时的云南大概是最高的名士,是对鸡足山的佛教盛行作出了很大贡献的人物(参见陈垣著作,李卓吾的《焚书》三也有《李中溪先生告文》)。

> 渠思性命甚重,非拖泥带水可以成就,往告中溪,落发出家。溪甚喜,出文银五两,造三衣与渠落发。与玉峰书云:"太湖落发,一佛出世。"戊申三月十日也。渠先号太湖。(《南询录》第五条)

关于此事,前面所引第一〇九条"入青城山参禅十年"下有:

> 至戊申,入鸡足山,悟人情事变外,有个拟议不得妙理。当时不遇明师指点,不能豁然通晓,早登彼岸,由是遍游湖海,寻人印证。

没有明说落发出家一事,似乎有些蹊跷,然总之他的从"于事变之中探讨天机"出发,为于人情事变之外寻求妙理的第二次转折,无疑就发生在此时。"自后一草一木,皆不妄折","片菜勺水,皆不妄用。每出化缘,虽一撮米亦知感激,不布施的亦不嗔恨"。此时邓豁渠应该是五十一岁。

以后邓豁渠的遍游放浪踪迹,根据《南询录》,寺院名全部省略的话,大致上应该如下:

此岁后回到楚雄府，去广通县、南安县、云南省城（云南府，即昆明）。

己酉（嘉靖二十八年），去贵州。

庚戌（嘉靖二十九年），去南岳衡山和江西省安福县。和刘狮泉（名邦采）问答，随邹东廓（守益）游九华山。他们都是阳明的高足和阳明学派的重镇。去南直隶的青阳县、太平县。

辛亥（嘉靖三十年），南京鹫峰寺（堂主为古林）驻锡，参见栖霞寺云谷禅师。然后去杭州。

壬子（嘉靖三十一年）二月，渡江，去泰州北山寺。是日有诗学之会，他和王东崖（王心斋之子，学问的继承者）一直有文通，于是去安丰场访东崖，受到很大的尊敬：

> 陆续来者知是与东崖书的和尚，咸加礼貌。坐下末席，再会坐上末席，三会坐上中席。是会也，四众俱集，虽衙门书手，街上卖钱、卖酒、脚子之徒皆与席听讲，乡之耆旧，率子弟雅观云集，王心斋之风犹存如此。（《南询录》第十二条）

后来由王东崖的指引，至湖州府武康县天池山（浙江省），礼见月泉和尚。以后数年，以此为根据地。月泉即是比云栖袾宏、紫柏真可、憨山德清早一辈的名僧玉芝法聚（可参见荒木见悟撰《禅僧玉芝法聚和阳明学派》一文，《九州中国学会报》十，1964 年。编者注：收入《明代思想研究》，创文社，1972 年）。邓豁渠陈述了在鸡足山的悟得，对此，月泉教诲他说“第二机即第一机”，“知此一机，则无第一第二”。

邓豁渠最终认识到，出现在面前的昭昭灵灵之物才是“百姓日用而不知”而只有自己才知的东西。他从月泉的这个“即”之教摆脱出来，还需要二十年的岁月！

当是时，倭寇侵略频繁，“做和尚难于出入”，光头会被看作是日本人所以很危险。于是癸丑（嘉靖三十二年）五月六日，在崇德县天晴宫朱见阳的书楼蓄发。开荤酒则是在宁国府泾县（南直隶）。但不知此次蓄发是否在以后的生涯中一直持续下去了？我想，对他一直称呼“上人”或

“和尚”,可能是他不知什么时候又恢复了僧侣形象吧。

甲寅(嘉靖三十三年)春,去绍兴、阳明祠堂、阳明洞,看到往日的盛迹荒废的样子,感叹不已。

由于倭寇十分猖獗,他出天池去宣城。是岁中入庐山,礼性空,闻无师智;听裴仙讲,“没有什么,恁么便是”(“甲寅庐山,礼性空,闻无师智,于裴仙闻说没有什么恁么便是”)。于是醒悟到良知之学也同是一机轴,均是认天机向上之事,认神明做本来之人。关于性空其人我们知之甚少,仅在《续灯存稿》十一中有“雪峰瑞禅师法嗣,大鉴下第二十八世”,并载有《显宗歌》,是否此人,就不得而知了。最近,在关于胡清虚的文章中,读到了如下记事:“胡清虚故师事王郎中畿(王龙溪),又走匡庐事僧性空。性空者佛之临济宗也,有苦行实解。以胡之慧而见诞,以目摄之曰:吾记汝之悟后还迷。”(《昭代纪略》五)关于裴仙则一无所知。

乙卯年没有什么记事。丙辰(嘉靖三十五年,豁渠五十九岁)过广西的八八岭:

> 猺人出没可怖,强步至岭下,饥饿劳苦之极。跌仆数次,恍惚不能前进,趺坐石上,闭目休歇,情念净尽,生死利害,都顾不得。当此时,清净宝光,分明出现,曾所未见;曾未有的消息,曾未有的光景,非言语可以形容。此是渠饥饿劳苦之极,逼出父母未生前面目来。渠功行未圆,涵养未至,参究未透,尘劳未释,故不得解脱,知前在云南悟的是相外消息,今在岭南见的是相外光景。(《南询录》第二十二条)

《南询录》中关于梦和以禅释梦的记事颇多,后来受到明末清初高僧永觉元贤的批判(见《永觉和尚广录》二十九《寝言》,《大日本续藏经》)。

在广西省全州。针对某人要他归乡的劝告,他说:“舜生于诸冯。……卒于鸣条,……我出家人,……大丈夫担当性命,在三界外作活计,宇宙亦转舍耳,又有何乡之可居,而必欲归之也!”(邓注:二十八条)本来邓豁渠“一旦髡发出游方,父寻丧,亦不奔,赵大洲重以为恨,为诗书诸名山,招之不至”(《三异传》),所以他的出家在当时是非常有名的

事件。

丁巳(嘉靖三十六年)去洞庭湖。在武陵县访蒋道林(名信)论学。他批评认为,道林翁"可谓安命矣。不能造命"。所谓"造命",我想可能是当时的哲学界,至少是泰州学派的一个重要论题吧。王心斋(《语录》)也有此说,李卓吾(《墨子批选》)亦言及过,还有其他例子。是年暮,还是在洞庭湖畔的沣州,受到华阳王的庇护。《南询录》一〇九条有"……延至戊午年,居沣州八载,每觉无日新之益,常有疑情",所以以后就以这里为根据地了。

己未(嘉靖三十八年)去荆州府。回沣州。

癸亥(嘉靖四十二年)去江西象城。游石莲洞,当然,也去罗念庵处访问了。"返沣,多事抵牾,遂动天台之思"。大概是想念起耿天台(天台原为黄安北面之山)来了吧。黄安之地异人会聚,主要是由于耿楚倥的存在,其兄耿天台也是泰州派中人,最初对异人式的思想家颇有包容力。正因为如此天台才为人所知。而后来却对他们开始警戒起来。

先是甲子(嘉靖四十三年)九月,六十七岁时进入黄安。记载中的"终人黄安,流浪半载"是什么理由尚不明白。楚倥给予他高笋塘寺以为馆,使刘明卿供养之。乙丑(嘉靖四十四年)正月,被接到刘家,为避"严霜"之威,别居一室而供养之。所谓严霜之威,一般是指法司的追究很严,其中事里不得而知。根据《三异传》,是和一祝姓狡童亲昵,与之发生了金钱上的纠葛。也许指的此事吧。

随后他迁入耿楚倥的"茅屋",终于在此达到了最后的悟人:

> 一日,坐楚倥茅亭,闻鸡啼,得入清净虚澄,一切尘劳,若浮云在太虚,不相妨碍。次早,闻犬吠,又入清净,湛然澄沏,无有半点尘劳。此渠悟入大光明藏消息也。(《南询录》第七十二条)

悟得的内容则在一〇九条:

> 始达父母未生前的,先天天地先的,水穷山尽的,百尺竿头外的,

与王老师差一线的，所谓无相三昧，般涅槃，不属有无，不属真妄，不属生灭，不属言语，常住真心，与后天事不相联属。向日在鸡足山所参人情事变的，豁然通晓，被月泉妨误二十余年，几乎不得出此苦海，南柯梦中几无醒期。渠在茅屋闻鸡啼犬吠，两次证入。

此后又有：

闲人杂扰。四月五月，入南塘山中，刘明卿送供。楚倥令人奉侍，颇荷幽闲。一日，坐北窗得定，自后淡然无嗜，怡然自如，寂然清虚，犹为祝应龙妨误，不得大彻。（一〇九条）

祝应龙大概就是那个狡童。而《南询录》的自序有："嘉靖四十四年四月八日，撰于南塘山中。"说是以这个大悟为动机编集而成。再从年月来看记事，在此之后的十月二十日，到了河南省光山县，还有翌年丙寅（嘉靖四十五年）二月二十五日等等，最后到第百十二条而终。

以后的事，在耿天台的《里中三异传》有记载，只是没有纪年。首先在北方的卫辉府，偶然和赵大洲相会。赵大洲且泣且伤，自己悔责曰："误子者余也。余学往见过高，致子于此，我罪业重矣。……可亟归庐而父墓侧终身，以补前衍，吾割田租百石赡子。"马上造券给了他。邓豁渠拿到这个田券封还，但最后没有回家，还是在齐鲁之间游荡。当赵大洲再次入京当宰相时，又前往造访。大洲拒绝会面，心怜悯他又与俸十金，让同乡人有赴官者带他一起回乡。然刚刚走到涿州时他就得病，赴任者急着赶路，置他而去，"竟死于野寺中，无所殡云"。天台经过涿州时，通过别人寻找他的遗骸，但最终没有找到。"嗟嗟！以邓豁渠八十之老，尚能忍死于保定佣夫之手，而不肯一食赵大洲之禾"，李卓吾如是叹息，可见他的死是在万历初年（《焚书》二，《与焦弱侯书》）。说保定（府），是大概而言。

对邓豁渠的思想应如何总结呢？

首先，我们注目于频频出现的"见性为宗"一语。"渠之学，谓之火里

生莲,只主见性,不拘戒律”(第三十二条)。“专去烦恼,垢尽理明,此小乘教。烦恼即是菩提,事理混融,此大乘教。只主见性,烦恼菩提俱皆分外,此上乘教。上乘之学,专透性命,玄元之一窍”(第四十条)。说是纯粹禅宗式的,毋宁说是参杂了道教的表现。“欲透此窍,须致虚守静。……守静不笃,动未忘也。虚极静笃,得入清净,清净本然,道之消息。渠从事于此,遂得悟人。向在滇南参究的,在岭南见得的,恍然复透其窍”(《南询录》自叙)。其他的,如“向上之事”、“向上之学”、“向上之机缘”,或“大光明藏”、“元明真心”等语言,最后也归之于此(还可参见第一〇八条的末尾)。

其次是“百姓日用而不知”(《易经》)之说。众所周知,这个百姓日用之说,已经在阳明说中萌芽,到王心斋以下的泰州学派开始被强调,也可看出和禅家的口号“穿衣吃饭,搬水运柴才是道”之类的说法是一致的。也即前面所引用过的“一切平实”。“学百姓学孔子。百姓是今之庄家汉,一名土老。他是全然不弄机巧的人”(第八十二条)。

第三是经常主张抛弃“秀才的旧套子”。

总而言之,邓豁渠明显是王学左派中人,但没有李卓吾那样的学识和才气,何心隐那样的胆力和气度,可说是内向式的、求道者式的,甚至是愚直的、一条道路走到底的人物。说到邓豁渠必定要提起的、李卓吾不禁要为之辩护的,是他那不养父,不奔父丧,不葬祖父,不嫁女,以僧形周游四方,后来其子来到黄安迎他也被赶了回去(见《耿天台全书》三,《与吴少虞书》,以及《里中三异传》)的罪状,我认为这些其实都是求道者的愚直。另外,赵大洲在给胡庐山的信函中,非难陈蒙山和胡庐山都受到邓豁渠的影响;还有就是《南询录》暴露出来的,他处于云水瓢笠之境地,却对名与物有着很深的欲望,以及在高笋塘寺耿天台所说的“有不可道之行”等等,而在今天我们都不对它们做任何肯定或否定。因为王学左派诸公所蒙受到的谩骂,他都蒙受到了。

要指责他的思想的缺点,则非常容易。黄宗羲已经做过适当的批判(《泰州学案序》)。他说:“渠学之误,只主见性,不拘戒律,先天是先天,后天是后天,第一义是第一义,第二义是第二义,身之与性,截然分为二

事,言在世界外,行在世界内,人但议其纵情,不知其所谓先天第一义者,亦只得完一个无字而已。”结果认为:“嗟乎!是岂渠一人之误哉?”在邓豁渠那里,禅宗特有的“这也不是,那也不是”主义确实随处可见。但是作为根本立场,他却清楚地分开了第一义和第二义,只是执着地追求“五行造化之外”第一义这一点,尤为注目。读了《南询录》后,感到有一种爽快的感觉,我想便来自于此吧。禅的本来面目,是在于面壁九年,打坐不动呢?还是在于一所不住,于明师求机缘,周流天下呢?非我等所能知晓的吧。然值得欣慰的是,邓豁渠和尚不是那种以对任何命题都作机械性否定为禅之能事的和尚。也许这是儒教式的东西在他身上起的好作用的结果吧!

《南询录》有嘉靖四十四年四月八日撰于南塘山中的自序,万历十五年夏李卓吾的序文,以及万历己亥(二十七年)何继高的跋文。也就是说,内阁文库所藏《南询录》为万历二十七年或者是以后出版的,但其是否就是最初的版本,还值得怀疑。是否有嘉靖四十四年刻的?以后有没有刻增补版?这些另当别论,至少可以认定万历十五年便有刻本了。《三异传》有“邓鹤居吾里时,曾集其言论,曰《南询录》。中言色欲性也,见境不能不动,既动不能不为羞,而不敢言不敢为者,皆不见性云云。余览此,甚恶之。曰:‘是率天下人类而为夷狄禽兽也。’渠后寓通州,属其徒刻传之,中无此一段语”的记事。而《南询录》在当时已经得到一些人的重视而传抄,这在耿天台给同乡吴少虞的信函中可以得知。赵大洲前述的书简,永觉元贤引用的《南询录》之语等,往往都和内阁文库本不相一致,是刊本的种类相异,还是抄本和刻本相违造成的,不得而知。尚需要等待今后的研究。题名“南询”之语,来自于《华严经》善财童子求法遍历的故事,在禅宗早已是一般化的词语。

浅议明代思想的一种基调

我尝如此写道:[1]

> ……“生生”、“生生不容已”、“不容已”在字面上,是表现阳明以后明代思想界基调的最具有特征的语言。在读了嘉靖、万历时代的,特别是阳明派思想家的著述之后(请翻一下《明儒学案》第十一卷以后的文章吧),印象最深的,便是“良知”一语基本上和万物一体连在一起讲,“生生不容已”或“生生”“不容已”之外,还有“生生不息”、“生几”、“本根生意”、“生生之机”、“本来生机”、“本来性命生机”、“生生命脉”、“心之生理”、“知之生生”等等之类的语言充斥、频繁地出现。我认为,迄今思想史都只关注“心即理”、“良知”之类众所周知的口号,但是如果忽视了这个问题则是不充分的。……

我这样说,原非经过什么精密的实证,只是读了当时的学者、思想家们的文献后得出的印象。后来我经常把这个观点放在心上,通过不断的检证和研讨,结果证明没有什么谬误,也不过分。于是,虽然并没有什么新的心得,以下我想对上面旧说的宗旨加以阐述,进一步明确其历史意义,或者是对明确做出些贡献吧。(有两点需要说明。因为是一般的议论,除非必要,一般不以学派之别为问题;再就是不限于这次,作为我的一贯方针,引用文尽量长一些。)

想对上述引文再加引用几行,仅供参考。

> 但是我认为忽视了这个问题则是不充分的,“生生不容已”成为

> 时代思想激情所在的原因，从思想根源的谱系来说，则可以从“良知”和“万物一体之仁”结合之处找到。“生生不容已”同时也是“一体不容已”，总之是“一体不容已之生机”。[2]

当然，说“天地之大德曰生”、“生生之谓易”，讲“生”、“生生”，儒教古来有之。但是，承认这一点有特别的形而上学的意义，以之为根本原理去建构哲学的思想的体系，是在朱子集大成的宋学那里才有的。譬如朱子的《仁说》曰：[3]

> 天地以生物为心者也。而人物之生，又各得天地之心以为心者也。故语心之德，虽其总摄贯通，无所不备。然一言以蔽之，则曰仁而已。

又说：

> 仁之为道，乃天地生万物之心。

虽然都是信手拈来的，然可说它表白的不单是狭义的宋学（朱子学），而是贯穿广义的所谓理学史的基础性命题。宋代以后的儒家、理学者，或者是朱子学教养培养出来的一般士大夫，谁也不会否定贯穿天人“生生之仁”这个根本命题的。[4]“生生之体，自然流行不息”，[5]是宋代以后哲学性世界观、或者普遍性世界观的根本直观。

然而，这都只是些原则上的东西，和嘉靖万历年间那样“生生”成为一种普遍氛围是两回事。此时“生”或者“生生”之类的词语，或者包括它们在内的词语成为具有哲学意义的语句而泛滥，不能不说是一种特异的现象。总而言之，以前的“生生”只是“仁”的述语或者是形容词，然现在“生生”自身已经独步天下了，至少在理念上是如此。我认为，这一现象在嘉靖万历时代特别显著，尤其是在阳明学派那里，如果通读《明儒学案》的话便一目了然。如在阳明以前的年代，且不谈名列《诸儒学案》的方孝儒等学者，即使是薛瑄（薛敬轩）、吕楠（吕泾野）、王恕（王介庵）等

朱子学者，或者是在整个学案占据开卷第一的吴与弼（吴康斋。阳明在某种意义上算他的徒孙。）以及属于这个学派的学者们，都没有从超出古典用语法或文脉的意义使用过“生”或“生生”。（古典式的，当然是指宋学的古典式。）即使如陈献章（陈白沙）那样在思想上非常接近阳明、比阳明更讲究“生生”的思想家，或者是名列这一学派的其他人，也没有什么变化。无疑，进入从阳明开始的《王门学案》以后，这一类的语言被频繁地、放肆地、显著地使用起来了。当然，对这一点的说服力还需要更多的立证，至少要将学案立过传的学者们的文集、全集等加以清查，只从粗糙的选本似的《学案》那里得出结论，似乎是很危险的。尽管这样，我们还是认为大体的倾向如此。

“生”或者“生生”，在明代有哪些具体的用例呢？首先从阳明的语言来看：

> 太极生生之理，妙用无息，而常体不易。太极之生生，即阴阳之生生。就其生生之中，指其妙用无息者而谓之动，……[6]

他还针对程子说“仁者以天地万物为一体”，而为何墨子的兼爱却不能说成是“仁”的提问，回答说：

> 仁是造化生生不息之理。虽弥漫周遍，无处不是。然其流行发生，亦只有个渐。所以生生不息。……墨氏……将自家父子兄弟与途人一般看。便自没了发端处。……便不是生生不息。安得谓之仁？[7]

作为沿着仁＝生生（天地之大德）之根本命题的说法，可说是非常稳当的用法。

然而，在他的直接或者间接的弟子们那里，情况发生了变化。（一）首先引人注目的是，“生”或“生生”等字眼被无限制地放肆地使用。这从我刚才引用的旧拙文里也可略见一斑，在用词法上也显得非常新鲜和奇特。关于这样的例子，在下面引用的文章里将会频繁地出现，这里不再赘

述，总之这是明代思想文献的共通特征。其和本来具有明确定义或领域的各种用语（如理、气、性、良知等等）互相处于无境界状态、彼此混淆随随便便地使用的倾向不是没有关系，然我对此更注重它们的思想史上的意义。我还认为，（二）“生”或者“生生”和“机”字的结合或与之呼应的例子也变得多了起来。

譬如，《论语·述而篇》有“抑为之不厌”，以阳明三传——也可谓东林派的骨干——闻名的邹元标说：[8]

今世从形迹上学，所以厌；圣人从天地生机处学，生机自生生不已，安得厌？

这个生机，当然指的是古典中的“天地之大德”、“天地之生生”。“生机自生生不已”，即指天地的生机也为自己之中的生机，可说是忠实于宋学原则的。而如钱德洪（钱绪山）的下面一条，则和朱子学式的调子明显不同。众所周知，钱和王畿（王龙溪）并列为阳明门下高足，龙溪是所谓左派，他则坚持右派立场。

思虑是人心生机，无一息可停。但此心主宰常定，思虑所发，自有条理。造化只是主宰常定，故四时，日月往来，自不纷乱。[9]

相对于此的，是阳明学左派领袖王艮（王心斋）的弟子，所谓泰州学派的重要人物王栋（王一庵）的话。他在回答如何才能消去间思杂虑时说：

圣人之学，不必论此。心之生机，顷刻不息，所谓出入无时，莫知其乡，是其神明不测，自合如此。若一概尽欲无之，必求至於杳然无念，非唯势有不能，即能之，正所谓槁木死灰，自绝其生生不息之机而可乎？[10]

在断绝思虑即是断绝生生不息之机这一点上，和前面的引文相同，然针对

前面的引文,这里主张的是左派的现成良知。对现成良知暂且不论,两者的共通之处,一是并非天地的,而是人之心,特别是肯定思虑(一般称之为“意”)为生机。再就是说思虑(意)得到肯定性的评价这一点值得注目。和阳明学派并列为明代哲学的两大“学派”之甘泉学派有如下说法:

“生之谓性”,原无对待。克伐怨欲之心,即恻隐羞恶之心,只从不虑出来,则为性,从躯壳上起,则为妄。颜子不绝妄念,只妙悟此性。性性生生,则虽习心未净,自无住脚处。如此乃能立本、经纶、知化育也。务绝念,并本来生机一齐灭熄,遂使天地之化,都无从发生,安得为仁?[11]

原来在宋学那里,“意”在“心之发处”即“已发”这一点是次要的东西,必须对“意必固我”经常流向“私意”加以警戒。当然,否定“无念”(和佛教的主张有些相通之处)是儒家的当然态度,但在此可说还是表现出了明代思想的显著特征。“生机”、“生生之机”的“机” 作为哲学术语,最早在《庄子》那里出现,意为针对“嗜欲”和“天机”,万物皆从“机”出而进入“机”[12];其次是联想起朱子的名句:[13]“人心妙不测,出入乘气机”(人的心是不可预测的神妙的东西,乘着“气机”这个载体而运动),总之是机械、装置、机关、弹簧、发条那样的东西,也即像在自身内部装备了发条那样的构造性发动装置,永远地恒常地运行着,也可以说大概是以这样的东西为构思的原型吧——当然,作为语言经常是无自觉的,不免按部就班似地重复。我曾说过,“生生之体,自然流行不息”是宋学世界观底层里的根本直观,在明代说“生机流行”,即具体地指意、思虑的根源活动性,对之再加以把握,进而言之,对所有的这些东西,都加以“气”[14]一类的思考。

最后我们想顺便介绍一下泰州学派即阳明学左派的领袖罗汝芳(罗近溪)的一节话:[15]

“天地无心,以生物为心”。今若独言心字,则我有心而汝亦有心,人有心而物亦有心,何啻千殊万异。善言心者,不如把个生字来替

了他，则在天之日月星辰，在地之山川民物，在吾身之视听言动，浑然是此生生为机，则同然是此天心为复。故言下著一生字，便心与复即时混合，而天与地，我与物，亦即时贯通联属，而更不容二也已。

从阳明学派关于"生"或"生生"的用语例来看，还有一点耐人寻味，这就是（三）不仅适用于天地、造化，也使用于心（人之心）。当然在这种场合下，如果受到反问的话，当然就得回答说心的生生实际上是由天地生生而来。而如宋代的程颢（程明道）所说的"心生道也"，或者是"性字从心从生"，[16]这样的倾向并非只是到了明代才出现的。但是在明代的嘉靖万历时代，如此讲心之生生的说法（或者从此开始述说）的事例急剧增加这一事实，是难以否定的"新现象"。从图式上而言，针对"天理生生流行不息"，讲"心体生生流行不息"，不用说是受到了王阳明说的心即理、良知之说——这在阳明那里，早已经是被解释成了宇宙的原理[17]——的影响。其例我们在上面已经举过了，在此再重复举二三段文章：

夫本心常生者也，自其生生而言，即谓之事，故心无一刻不生，即无一刻无事。事即本心，故视听言动、子臣弟友、辞受取予，皆心也。……学者终日乾乾，只是默识此心之生理而已。[18]

这只是从"生生"的立场，对早先杨简（即陆象山弟子杨慈湖）的"己易"思想通过壮大发展而来的主观唯心论世界图式的原型加以了总结而已。

涵养工夫贵在精专接续，如鸡抱卵，先正尝有是言。然必卵中原有一点真阳种子，方抱得成，……学者须识得真种子，方不枉费工夫，明道云："学者须先识仁。"吾人心中一点灵明，便是真种子，原是生生不息之机。[19]

"吾人心中一点灵明"，正是指的良知。

以上我们指出了"生机"或"生生之机"的表现，在嘉靖万历时代急剧

增加，以及“生”、“生生”从“天地”的述语，变成“心”的述语这两点。当然这样指出还不太充分，譬如关于第一点，全然没有涉及到“一体不容已之生机”（参见文章冒头引用的拙文）；关于后一点，将“知之生生即良知”以之作为“生生”的例子还没有进行充分的说明。[20]所以我在此特别想介绍一下王时槐（号塘南）的思想。他的学问宗旨可用“生几”二字来概括，而事实上，以对“生”、“生生”的关心而去通读《学案》时，他和王畿（王龙溪）、罗汝芳（罗近溪）、耿定向（耿天台）一样，都是给人以强烈印象的学者，他说：[21]

> 澄然无念，是谓一念。非无念也，乃念之至隐至微者也。[22]此正所谓生生之真几，所谓动之微、几之先见者也（《系辞传》）。此几更无一息之停，正所谓发也。

文中所说“几”和《系辞传》中的“几”、“生几”一样，带有一瞬也不停止的、意念的任何微分片也带有“生生”的性格。“意非念虑起灭之谓也，是生几之动而未形，有无之间也”。[23]像这种以“心的活动”（可说是“持续”的吧！）的微分截片为本来的活动，而且以其带有宇宙“道”之性格的语言“生生”而放在肯定性对等位置，这就是“生几”。当然王塘南所说的生几，没有任何左派色彩，“生几”的“几”和“生机”的“机”，[24]本来应该是完全不同的东西，至少在王塘南那里，其有着微妙但清晰的区别。如前所概括的那样，可以将这个“生几”的说法，分类为后面的那个作为“心”述语的“生”的特征中去，其实我举出王塘南，也是为了提供下面这样的对照：

> 盈天地间只一生生之理，是之谓性，学者默识而敬存之，则亲亲仁民爱物，自不容已。何也？此性原是生生，由本之末，万古生生，孰能遏之？故明物察伦，非强为也，以尽性也。释氏以空寂为性，以生生为幻妄，则自其萌芽处便已斩断，安得不弃君亲、离事物哉？[25]

不用说，这可说是明代讲“生生”的文章中的一个标准，同时无疑也是典型的唯心论。然而同一个王塘南，在别的地方又如此说道：

盈宇宙间一气也，即使天地混沌，人物消尽，只一空虚，亦属气耳。此至真之气，本无终始，不可以先后天言，故曰“一阴一阳之谓道”。[26]

如此“气”，说它是所谓唯物论的标准版本也不过分吧。同一个思想家，同时讲极端的唯心论和典型的唯物论，难道不是矛盾的吗？或者是我们使用的唯物论、唯心论一类的语言，本身欠缺适当地思考这种思想的视角呢？这还是一个值得缜密思考的问题吧。本文就是以此作为构思原点的，想要说明，与其说从朱子学到阳明学是客观唯心论到主观唯心论，还不如说是“理之自然主义”到“理之主观主义”——使用这样的名称乃是万不得已之策——更适当一些。这个“理之主观主义”，并不一定是一般所谓的“主观唯心论”，从欧洲哲学的意义来说，其“客观唯心论”的特点，比朱子学还要显著！这才是全文所想要表达的主题。[27]然本人力不从心，竭尽心思而不得其统一性，结果文章像是一些素材的堆砌。如果要追究明代“生生”主义的历史原因，依然除了旧稿的语言我再无适当的话。“把这个生生的具体的内容，解释成生产力也好，庶民的能量也好，或者是没落地主阶级的挣扎也好，随各人的便吧！”[28]

注释

[1]《关于中国近世的主观唯心论——万物一体之仁的思想》（载《东方学报》京都第二十八册，昭和三十三年三月）三十八页。收人本书第一部。）

[2] 都是《易·系辞传》之语。以下的议论请参照注[1]论文的第二章。

[3] 见《晦庵先生朱文公文集》六十七。

[4] 一、这一点和宋学的另一个根本命题“圣人应学而至”具有不同倾向。对于这个命题，日本的荻生徂徕曾从正面加以过反对，而没有徂徕那么极端的反对者则比比皆是。二、否定“天地之大德曰生”的说法不是没有。主张灭绝政府、聚落、人类、生物和世界之“五无论”的章炳麟就说过：“既以天地之大德曰生，何独不云天地之大德曰死？老子正知之……”乃是一种独特的论法。

[5]《西山先生读书记》六,《游于艺》条所引朱子语。但这只是信手拈来的。其他还有:“通天下只是一个天机活物,流行发用,无间容息。”(《性理大全》三十四引朱子语)

[6]《传习录》中,《答陆第二书三》。将“生生”和“太极”联系起来的说法,在理论上(?)并不一定是唐突的。而我注意到的例子,还有《明儒学案》四十,十四右(第十四页右边之意,莫晋刊本)有“太极生生之机”,这样的语言还是有些罕见吧。

[7] 见《传习录》上,第九十三条(岩波文库)。

[8]《明儒学案》二十三(江右王门),《邹元标·会语》,四右。

[9]《明儒学案》二(浙中王门),《钱德洪·会语》,九右。

[10]《明儒学案》三十二(泰州),《王栋·语录》,三〇左。

[11]《明儒学案》三十八(甘泉)、《何迁(号吉阳)·论学语》,一四左。

[12]“其嗜欲深者,其天机浅”(《庄子·大宗师》),“万物”云云见《至乐篇》。

[13]《斋居感兴诗》第三首。(《晦庵先生朱文公文集》四)

[14] 请参见注[1]引拙文注[67]。而“机”之思维得以维持发展(?)的背景里,我并不认为有道教的东西。

[15]《明儒学案》三十四(泰州),《罗汝芳·语录》,三〇右。

[16]《程氏遗书》一(《近思录》一)。《程氏遗书》十一。(《近思录》一)省略了前文的“生之谓性”注“告子此语是,……”而仅引用“万物之生意最可观”云云。)

[17] 安田二郎著《中国近世思想研究》一九九页。

[18]《明儒学案》二十(江右王门),《王时槐·论学书》,七左。

[19]《明儒学案》十二(浙中王门),《王畿·语录》,十左。

[20] 譬如,“仁,知之之生生,与物同体者也”,《明儒学案》十九(江右王门),《刘阳·三五先生洞语》,十六右。关于“一体不容已”在注[1]所引拙文有论述。

[21]《明儒学案》二十,(前引)五右。

[22]“召念之至微至微者”,郑本亦是如此。

在此,想对郑本和莫本的对照谈些看法。原来,《明儒学案》的版本有下面四种。(一)只有一部分,是黄宗羲的合作者万言(后来当过五河县知县)在康熙二十一年将原本刻了三分之一而中断了的,即“万刻”本。(其他还有刻了一部分的东西,但没有必要列举。)(二)贾润、贾朴父子于康熙二年刻的“贾本”。(三)忧虑贾本谬误太多,于是二老阁的郑性,将“万刻”未刻的部分继续下去,在乾隆四年刻完了的“郑本”。而郑本也因“近年久未刷印”,于是在光绪八年“修其疏烂,补其欠失”的版本,由冯全垓刊行。我没有见过郑本的原刻。以下,称“郑本”的实际上就是这个“冯本”。(四)同样,

哀叹贾本"和万五河原刻不同,非似先生之本旨"的会稽莫晋、莫阶将"吾家所传抄本根据万刻重加订正",于道光元年出版的"莫本"。以上四种,关于贾本和郑本,从前小柳司气太先生(《明儒学案补》,载《续东洋思想的研究》)做过考察;关于郑本和莫本的比较研究,还没有人做过。然而在日本最普及的实际上就是这两个版本,即郑本(冯本)和莫本。在郑本的冯氏跋文里,关于莫本一句也没有提到,真是不可思议,总之我以前在通读莫本时,每每将郑本放在旁边加以对照。对此本来应该专门写一篇文章,但为了省事,暂且如此。仅将结论提出,供初学者参考。

总而言之,郑本和莫本两者之间,小至一字一句的不同,大至数百字数千字的出入,有着数不清的差异。我认为这是因为两者同时依据于"万刻",两者最初的三分之一应是同一的,当然也有异同,但总的基本上是量上的出入(当然也牵涉到内容),这种情况下,大多郑本在分量多一些,莫本少一些。以下,举几个实例。首先是内容上的异同之例,就文章而言,卷三十二(泰州)《林春传》的末尾,莫本为:"义观其论学,工夫绵密,不涉安排,不落睹闻,明道之行所无事,慈湖之不起意,庶几近之,心斋之门,未之或先也"。按语里的这四十三字,在郑本那里,字数少了许多,变成"由此言之,先生未必为泰州之入室,盖亦无泰州之流弊矣"二十三个字,这是最明显的例子。但是,像这样的例子不多。再看量的出入例。前面的《林春(号东城)传》之后,莫本为《林东城集》,按照惯例,先要登载林春文章的精选千七百字(约三页),郑本却完全脱落(?)了。但这也是非常罕见的,一般情况,是郑本多而莫本的字少。譬如,开卷第一的《吴与弼传》末尾,吴为能击落飞鸟的石亨的族谱题跋称"门下士"的事件,莫本只引用顾允成的辩护论而终,郑本却引用了黄宗羲自己的按语:"以义论之,当时石亨,势如燎原,其荐先生以炫耀天下者,区区自居一学主之名耳,向若先生,不称门下,则大沸其初愿,先生必不能善归,先生所谓欲保性命者,其亦有甚不得已者乎。"达七十一字之多。然这还是少的,别的还有数千字出入的,且一而再、再而三。卷三十三(泰州)《赵贞吉传》的下面,莫本有《大洲杂录》约七百字的精选,郑本题为《杂著》有五千五百字。这些都是在一人一卷之处,所以郑本可能是适当的。

其他,传记等当中的黄宗羲按语,莫本有许多可能是节略了的例子,不再枚举。如果要论一字一句的好坏、版本质量的精善的话,郑本莫本各有千秋,不好判断。但这样的著述,在今日的我们看来具有哲学文选的意义,由于能够读到某个人的文集的机会不多,收录文章的多寡、引用文的长短,在评价时也是应该考虑的。我似乎觉得郑本在整体上要好一些。(黄炳垕《黄梨洲先生年谱》康熙十五年注云:"莫宝斋侍郎晋重梓之本,亦有贾氏搀入处。"本文使用莫本,纯出于个人的方便。)

[23]《明儒学案》二十,六右。

[24] “意本生生,唯造化之机不克则不能生,故学贵从收敛入,收敛即唯慎独。”《明儒学案》二十,六右“不充则不能生之充”随郑本。莫本为“克”。

[25] 同上,六左—七右。同五左还有:“‘万物皆备于我’,故充塞宇宙皆心也,皆事也、物也。吾心之大,包罗天地,贯彻古今,故但言尽心,则天地万物皆举之矣。”

[26] 同上,六右。请参照注[1]引拙文第一章。

[27] 注[1]引拙文的注[112]。还请参照下文:“我们感觉到,即使依从中国学者所谓‘主观唯心论’的各种思想,其实更多地保持着勃兴期的宋学那种深厚的泛神论式的气氛,比朱子学的理气峻别更加‘客观唯心论’。对于‘恶’的态度、理气不分的立场、自上而来的方法、最终留在彼岸(无限到达不可能的理想)的志向等,与其说是主观唯心论,毋宁说是客观唯心论式的思维特征。”总之在朱子学那里,除开所谓“理之客观性”——如果借用安田二郎的话说,在所有的语言意义上,是“离开主观”的“纯粹客观的”理——在这一点可说发现不了任何客观唯心论思想的一般特征。难道这不是使得客观唯心论更客观唯心论的唯一标志的、地地道道的东西吗?然而,“理”如果绝对地离开主观,成为纯粹客观的东西,就能成为客观唯心论的主要条件吗?真正的道德哲学,能够不主张其原理的绝对客观性吗?一般所说的客观唯心论,在原理上应该是指主观和客观的同一(Identisches Subjekt-Objekt)吧。当然这样说也可能遭到这样的反问:当我们离开欧洲起源的学术用语和概念,离开其“本来”的意思而去自由地解释,才有可能是创造性的吗?对于这样的反问我不想再反驳。但总有一天,我想如注[1]所引拙文六页第七行以下写的趣旨加以详细地展开论述。譬如,评判主观唯心论和客观唯心论的优劣,本来应该按照主观唯心论(康德和费希德)、客观唯心论(黑格尔)、辩证唯物论(马克思)那样“本来”的史实和图式来进行的;在另一方面,对那些主观唯心论、客观唯心论之类的内容,从“本来的”含义加以自由的解释,难道不奇怪吗?等等。

[28] 见本书第一部。

王学左派论批判之批判

我这里想对去年（注：1951 年）7 月发行的《哲学杂志》刊登的山下龙二①的论文《明末反儒教思想的源流》，以及《斯文》三号（昭和二十四年八月）刊登的他对拙著的评论进行批判。上面提到的论文对站在"反儒教即近代化的公式上"的"最近的王学左派论"进行了批判，然没有具体地指明是谁的说法。但在其附记中举出了嵇文甫（《左派王学》，1934 年）、容肇祖（《明代思想史》，1941 年；《李卓吾评传》，1937 年）、吴泽（《儒教叛徒李卓吾》，1949 年）、本人（《中国近代思维的挫折》，1949 年），以及更早一些的吴虞（《明李卓吾评传》，1921 年以前）等人，可想是以这些为对象的。本来在日本，以王学左派为主题展开论述的，我想除了笔者以外并无他人，所以山下先生以为对象的，至少在日本、而且是"最近"，就是我的说法了。但究竟是怎么回事呢？我的说法居然被人那样误解，也可说完全没有得到理解吧！所以他的批判算不上什么批判。真是难以置信。于是我写了一封私人信函，对这一点进行了询问。从他那里得到的回信说，上面的论文是昭和二十四年春（1949 年）构思而写成的，比起某个特定的著作来，还不如说在过去的中国追求近代化甚急，而一提到反儒教就将李卓吾用放大镜加以扩大为一个英雄，他是以那样的中国式的思维方式或中国式倾向为对象的，因而并不一定是以我的说法

---

① 邓注：山下龙二（1924— ），东京大学中国哲学毕业。曾任教于千叶大学和法政大学，后来担任名古屋大学中国哲学史讲座教授。主要著作有《阳明学的研究》2 卷（现代情报社 1971 年）、《朱子学和反朱子学》（研文社 1991 年）、《阳明学之終焉》（研文社 1991 年）。山下和岛田论争的主要理由，在于山下认为岛田太急于找出所谓中国的"近代性"，以致于陷入研究的盲点而不自知。山下认为岛田所说的阳明后学的反权威思想（特别是李贽）并不是"近代思维"，而是通往近代的准备阶段的思想而已。对此岛田多次进行反击。

为唯一的对象。但是此后读过那篇论文的我的一些朋友，也认为我受到了批判，再三催促我进行反驳，我自身也认为即使自己不是主要的批判对象，其中的内容也有许多疑问点，早就应该写一篇文章加以反批判了，但因杂事缠身未能行事。前些日子，《史学杂志》（六一之五）的《学界展望》中，中山八郎先生对那篇论文作了详细的绍介，我读后便马上觉得应该开始写稿了。

那篇论文的主观意图即便不是对我的批判，但读者的印象却认为完全有可能是如此。于是在本文中，我经常以自己是被批判者的口吻行文，希望对此有所谅解。为了叙述上的方便，先将那篇论文的大旨简单地概括如下：

一、"近来经常被认作王学左派、被看作是反儒教思想家（群）"的泰州学派，其实早就分裂为二派了，"一派肯定王龙溪，另一派只奉王心斋而否定王龙溪"，他们根据的都是心斋和龙溪思想的差异。然而，"自黄宗羲以来，到现在的左派王学论者都在思想上将龙溪和泰州同一看待"，因而甚为谬误。

二、心斋和龙溪的差异，在于心斋接受了王阳明前期的思想（存天理去人欲），反之龙溪接受了阳明后期的思想（致良知）。阳明后期思想即致良知之说"后来具有了产生出反儒教思想的可能性"，其传自龙溪，更由李卓吾继承。也就是说，被称为儒教叛徒的李卓吾一般被认为属于龙溪系统，和心斋没有关系。

三、在"思考心斋到卓吾的谱系时"，最近的王学左派论认为，王心斋属于庶民出身，所以当然其思想是庶民式的，继承他的李卓吾也就是庶民式的了，而且带有反儒教思想，所以是近代式的。然而这样的逻辑并不能成立。

四、最后，"清末以来李卓吾被认为是反对儒教的，所以被人大肆推崇；但要超出他的士大夫界限，推崇他为近代思想的源流时，将对他的反儒教思想形成有所影响的佛教、道教似的'心'或'自然'那样的思想，规定为近代性的东西，需要很大的勇气。应该知道，建立反儒教即近代式这样的公式之前，应该解决的问题还非常之多"。

一

对于以上的说法,我首先要从第三和第四项开始考察。因为这才是他对所谓左派王学论者进行的批判中最主要的部分,作为左派王学论者的我对此不能保持沉默。(见山下文章的七十九页下,八十一页上)

然而对此项的反批判其实非常简单,只要反问"谁这样说过?"就完了。他的批判恐怕主要是以拙著为对象而发出的吧,但是拙著其实并没有这样说过,读过拙著便一目了然。前面的"三"在所引文章之后又说:"再思考一下王心斋的庶民性是什么吧。王心斋是盐丁身份,但他摆脱贫穷家境的方法,从《年谱》看来明显是商业活动。那时的商业,是寄生于封建体制而得利的,从这一事实出发,要得出其思想为庶民性的结论恐怕尚早吧!"由此可见他所谓的"庶民"即是指生产者的市民层,一般而言的小资产阶级之意吧。然他的这个结论和拙著的结论难道不是一样的吗?拙著在农工商的一般人民的意义上使用着"庶民"一词,在承认心斋或泰州派的思想和行动带有"庶民性格"或者是"庶民风气"的同时,又指出心斋之说实际上"比士大夫还士大夫",强调了中国的"庶民毕竟不是所谓小资产阶级……也不是第三阶级"(参照拙著第二章第四章)。关于李卓吾,我进一步说道:"卓吾在这个时代并非代表小人、庶民要求的意识形态,也非新兴阶级的代言人。因为这个新兴势力作为一个阶级……还没有形成所需要的成熟因素。产生出阳明—泰州—卓吾系列的必然性反而应该求之于士大夫君子方面。"(二七五—二七六页)何况更没有过"拥有反儒教思想所以就是近代的"之类的逻辑展开。我自己对什么是近代思维倾向,每每在提出时都有内容上的规定。关于这一点没有赘述的必要,请参照拙著关于李卓吾一章。

(顺便说一句,山下氏所说的"反儒教"一语应作何解不得而知,我却从来没有认为过卓吾是反儒教的。拙著在论述卓吾时,经常使用"反"字:反儒家的、反士大夫的、反名教的等,在"注"里则明白地写道:"卓吾否定的与其说是儒学,还不如说是儒家。"(二四一页)这个儒学普通是指

儒教。以下本文尊从他意,经常使用反儒教一语,这在本文的性质上不得不如此。)

更奇妙的是他的非难不但于我不合适,连吴虞、嵇文甫、容肇祖也不可能成为他的批判对象。关于吴泽的《儒教叛徒李卓吾》,前年从波多野太郎那里借来读过一遍,现在因为不在手中不好多说。但是根据波多野先生的介绍(《史学杂志》五九之三)和本人的记忆,我想他的非难恐怕对吴泽也不适当。为此我再次读了嵇文甫的《左派王学》、容肇祖的《李卓吾评传》以及《明代思想史》,所谓"自由解放的色彩"、"冲决世网的精神"、"平民学者"、"左派王学的历史地位和欧洲宗教改革时代的异端有着相似之处"、"地主阶级自救运动的反映"(以上嵇文甫),"自由的"、"解放的"、"适性主义的"、"个性很强的"、"批评的"、"平等的"、"李贽的思想来源于王守仁一派解放的革命的思想,他基本上打破了古圣贤的思想以及偶像,到达了极端自由极端解放的境地……"(以上容肇祖)等语可能适合他的批判,但"反儒教"那样的话一句都没有碰上。他可能是不可救药地搞错了吧!对他要求再细心一些不过分吧!

然而无风不起浪,先不要去找他的碴,还是看看他的本意何在。我认为他的本意在于对"把(李卓吾)的反儒教抬得太高"、"远远超越了他的士大夫界限,将之捧成近代思想的源流"者发出警告。如果真如此的话是理所当然的警告,我没有任何提出异议的理由。虽然没有特别去强调什么"局限性",然如前所述,拙著在整体上还是尽可能论述了李卓吾的局限性的,而且在一些地方虽然没有做到他说的那种程度,但还是明确地指出了局限性所在(二四一页)。然而大凡要对一个特殊的思想家不顾其特殊性而去强调局限性,或者是不顾这个局限性去强调其显著的特殊性(极端地脱离中庸的场合除外,还有就是对两者作正确均衡的叙述最为理想,对此暂且论外),都有可能超出学术论议的范围。其实说真的,比起前者我更喜欢后者,甚至有时我把卓吾看成一个英雄。他说的"从龙溪到卓吾的线上,使用虚、无之类神秘的语言,产生出了对儒教式善恶秩序的反抗,而他们对人欲的肯定并没有产生出新的善恶原理,只能逃避到神秘的无中去",指摘"表现无或虚之类,甚者很容易地导致肯定现实

的危险”(八十页下);然而,如果“神秘的”或“逃避性的”之类自身不是近代的、或者是不可能成为近代性的源流的话,或者他想说,如果不对儒教、君臣关系等所谓封建的东西作正面地、明显地、全面地否定便不是近代性的思想的话,我们就有不同意见了,而且后面的三四行话也可能是画蛇添足。总之对其最后的宗旨(我认为的)我不禁有同感,因为其确实表现了反抗思想家李卓吾的极限或者局限性。

然而那都是些非常极端的语言。所有的孔雀都有很丑陋的脚。我并不想忽视卓吾的最终局限性,也不想加以庇护,然我相信应该强调的是,卓吾对直接的现实决非是逃避的。大凡一个思想家、评论家,不屈服于官方和舆论的压迫,不拘泥于名教或普遍观念,到七十六岁横死狱中还孜孜不倦地写作,将他那“毫无忌惮”、“颠倒千万世的是非”之内心的言论公诸于世,抱着好事者般的态度勇敢地去反抗和讽刺,难道这些是逃避者之流干得出来的事吗?除开山下氏,野原四郎也曾将卓吾和安藤昌益作过比较,认为“李卓吾那么激烈地反对礼教,但最终没有成为儒家士大夫思想的真正反对者,是因为他自身还是一个地地道道的读书著述的寄生生活者,是因为他对自己生活的批判不彻底而已”(《东洋的社会伦理的性格》所收的《胡适氏的儒教》一文,一三八页)。对此我颇有同感。卓吾的政治思想、社会思想毕竟不如安藤昌益,而且也是来自于自我批判的不彻底。然而我还是要为他辩护,在卓吾之上压着昌益难以比较的、厚重而周到的三千年文明。尧舜孔孟之学是贯通天地人三才,包括从内在的一念之微到外在的治国平天下的大系统施设,深奥无比。他生活在这样的文明中,就他而言,生存是最重要的。卓吾没有像昌益那样直截了当地看透剥削社会的本性,与其说只是对自己生活的批判不足,还不如说是两者应该看穿的生活的厚重有着天壤之别。他并不怀疑这个文明的终极价值。对他来说,将“我周孔之学”从儒家士大夫的歪曲虚伪中拯救出来恢复其合理性,或者是恢复它的有效性,才是阳明学的中心课题。如果要对其实际精神作合理性理解的话,周孔之学在政治、经济、社会中可以一举地、完全地解消“恶”——这本身就是它的任务。而且对于这个任务,他绝对不能逃避。他认为,耽误他的国家的,与其说是小人,还不如说是君子,“贪

官之害小,清官之害大"(《焚书》五,《党籍碑》),这比清末的《老残游记》还具有先驱性。这样的东西从他的全部思想来看,难道不是作为士大夫所能做到的最彻底的反省吗?(我最近非常感动地读了两篇丸山真男的著名论文,其不仅对昌益和卓吾之间的区别,也对日本思想家和中国思想家之间的区别作了令人深思的探讨。现在对此暂且不论。)

我并不认为,讲界限、说局限性没有意义。但总之中世的思想就是中世的,不是近代的,近代的思想是近代的,不是中世的(再稍稍扩张一下,中国的就是中国的……之类),如此思想分类学固然有着很大的意义,这是符合矛盾律的逻辑。但我始终都怀疑,这些东西在历史研究中究竟是不是最重要的。于此我想向西洋史家们请教。那么狂热的基督教徒——据说欧洲中世纪是基督教的时代——而且在其政治、社会思想中是传统主义者的马丁·路德,对于今日的西洋史家来说,是否是近代性的(modern)思想家?还有,米歇尔·德·蒙田是否就是近代性的人物?或者是在黑格尔哲学史中,启蒙运动和宗教改革列在中世纪部分,本雅明那样的神秘家被列入了近世部分,从今天的眼光来看又是怎么回事呢?我想基督教式的欧洲思想(家)和儒教式的中国思想(家)固然不能同等而论,(这是拙著力图说明之处。还可参见清水盛光的《支那社会的研究》九十七页。)然而,难道不应该抛弃"中世不可能有这样的思想家"、"中国不可能有那样的思想"之类的无结果思考、或可说是拒绝思考,去尝试一下作更大胆的比较吗?我直率地说,从阳明到黄宗羲、顾炎武等的思想史那里,我们感受到了路德式的、洛克式的、卢梭式的(这样的说法本来会受到批判)思想的片断式的、歪曲性的,错综复杂的,然决非没有体系的因素存在。难道不应该在中国思想和文化中,更努力地去寻找欧洲式的东西吗?于此才可能浮现出中国思想独自的优点,我不怀疑它们的存在。

以上是我对第三、四项的反批判,为了知晓山下先生的思维方式,请允许我再说一段话。他在对拙著的书评中——已经过去三年了,今天旧事重提深感惶恐——自我设问说:"作为近代性的东西而提出来的阳明左派的理性主义、肯定欲望、自我意识等等,真的是值得冠以近代精神之

名吗?”之后,认为:“理性主义在将经验异化成为空虚的思辨时,没有任何近代式的东西。从中国没有产生出自然科学,便可以看出那个理性主义究竟是何物?”说:“对人欲的肯定……固然是主张感性自由的立场,在欧洲否定中世纪式的规范时,是在破坏上建立新自律规范的(从感性自由到理性自由)。……在卓吾那里看不到这样的建设性一面。正因为如此,肯定人欲的结果会坠入感官的享乐。从良知的绝对化、童心的主张直截了当地谈自我意识的建立,可以说是失之过激。从感性自由的主张看到的卓吾的自我意识,恐怕不是近代式的吧!”对于在卓吾那里看不到建设性的一面,在他的论文(八十页下)还说道:“而且,只要没有发现能够取代儒教式道德秩序的新秩序原理,云云……”对这样的指摘我绝对不能接受。譬如李卓吾那个穿衣吃饭才是人伦物理的命题,难道没有提示非常新鲜的原理吗?还有他的儒家批判、士大夫批判,都可说提供了某种新的原理吧!我在拙著中对此提出了许多例证,暂且不提。我认为在山下思维的深层里,早已经有一个完成了的,而且是经过层层积累、论证完毕的所谓近代性思想的尺度。然而,请看一下标题吧!拙著题为《中国近代思维的挫折》,所谓“挫折”,即是指没有达到开花结实就停下来了,半途而废,到中途就破灭了之意。但是,期待具备理性面和感性面,并将其原理发展构筑为理论的近代思想——近代思想本身——而一举出现,是否是对历史的要求太性急、太苛刻了呢?他对事物的思考是否显得太形式化了呢?况且说到自然科学云云,他的思考有着一种危险性在其中。也就是说,他是否有些忽视历史中文明的意义呢?阳明心学在什么地方是“将经验异化成为空虚的思辩”了的呢?阳明心学主张实学,强调知行合一,这样的思想“将经验异化”是不可能的。问题反而在于,没有产生出自然科学或者是产生的可能性很少的原因就在于此。(山下氏不屑一顾的这个问题,其实在拙著的八十八页前后有着相当详细的论述。)这是和阳明心学的所谓“实学”在清初受到同样标榜是“实学”的学者们激烈的攻击、被批判为空虚、弊害百出一事有着密切关系的问题,既是历史发展阶段的问题,更是深层的文明问题。思想这个东西在各种风土和地面中发芽生成,经过几多迂回曲折,然并不是所有的东西都能开花结果,全

其夭寿的!

我这里想承认拙著的缺陷。也即在拙著中有二三处甚感没面子的事实误记(其实无关宏旨),以及对时代背景的考察不太充分等等,其中最大的缺陷便是全篇没有严格区分“近代”和“近世”的差别而使用。两者还是应该有区别的,书中应该都用“近世”一语加以统一。(然标题的《近代思维的挫折》可以不变。)这是我的不学无术造成的,我想没有什么辩解的余地——而这一缺陷也不是让山下先生的误解得到正当化的理由——但如果要谈起它的因缘的话,欧洲史上一般都统称文艺复兴以后为“Modern Age”,同时也是受了所谓内藤说的影响。我取宋代以后为近世说,是不赞成宋代以后为中世的说法;同时承认宋以后的中国,特别是在精神史上——如果以欧洲史为典型的话,文艺复兴时期前后到启蒙期——的各种事物呈现出了异常缓慢、分散且没有什么体系的现象,打上根基深厚的中国文明的烙印而表现出来的,同时再去承认其底层贯穿着的那种精神构造和意识态度。此时最成问题的当然是朱子了,关于朱子可注目于安田二郎或丸山真男的看法。我现在对此没有什么研究成果问世,但想在某个时候作一次深入探讨,提出我的看法来。在此我其实真的想谈一下我对中国文明的终极评价以及所谓近代化问题的看法,但又担心离本题太远。(其中一斑可参见刊登于《人文科学研究所所报》二十八的拙文《关于“近代化”的疑问》。)我一直认为中国史最终没有达到所谓的近代,是命中注定的事态,而且认为,中国文明终究应该得到是一个自生自长、隐藏着无限可能性的文明的评价的。

二

下面想详细地考察一下山下论文的一些细节。首先是关于我概括的第一项(六十六—六十七页)。

山下批判说,自黄宗羲以来到现在的左派王学论者,都将龙溪和心斋的思想混为一谈。这真是非常奇妙的事。如后面所述,他是将“思想”和行动之类,或者是我称作“激情”(pathos)的东西(他称之为“推动近世的

看不见的力量”……参照他的书评)加以切离,也即重视思想本身——用中国哲学的术语来说是作为“体”的思想,而拒绝“用”的一面,所以他这里所说的“思想”,可以如此解释。(我想他说的“思想”,在内容上即是哲学思辩式的概念,特别是心、理、自然之类。)如是这样的话,在我看来,自黄宗羲以来,从来没有一个人把两者的思想同一看待。黄宗羲、嵇文甫、容肇祖等,都区别了两者而加以分别叙述。然而,“为了真实地从社会实在的角度来把握,有必要从体用统一的角度来考察”(拙著二十三页)的诸家看法——虽然僭越,我也包含在内——将两者同一视(?),如果直接用山下的话来说,是在“将之看作带来王学横流的根源”这一点,以及黄宗羲所谓带来“不应受名教羁縻”情况的发端这一点。本来,左派王学论者是将思想作为社会实在才加以论述的,所以这是理所当然的,而且如此将思想当作社会实在加以思考的态度,在儒教思想史特别是讲知行合一、主张事上磨炼的阳明心学,更有甚者掀起了那么激烈的社会性议论的阳明学左派的研究上,我想是当然的途径了。

(为了不被误解,我想声明的是,我并不是说在我的思想研究中,作为“体”的思想、也即思想自身的研究没有必要。也不否定思想本身具有的逻辑。本来,说思想本身的逻辑时的思想,我想也不会仅仅停留在他说的那个意思上。)

自黄宗羲以来到最近的左派王学论者,都强调认为心斋和龙溪的思想在社会实在上具有同一性格,又对他们的“思想”内容区别而论。山下想非难的,或许是没有让两个人决斗、或者是没有说明二者的不同之处,然而这难道不是无视各种著述的体裁和目的而死缠乱打吗?对此应该加以承认的是,他的批判如果是针对我而言的话,作为指出拙著的不备,实在是有他的道理。因为拙著对王龙溪的思想没有作特别的论述。然即使如此,我还是特别指出过:“本书在叙述阳明学左派时,本来必须对龙溪加以明确的论述,但因一些原因而加以省略。”并且还是用了几页篇幅,去“试图作一些辩解和补足”,对他思想的“激昂性格”之一般作了一些说明(见一五五——六一页)。这是因为我想对思想或者思想家的看法固然各种各样,对阳明—阳明学左派理解时,把握其思想的激昂性是一个关

键。如果山下先生对这样的理由还是当作我的遁辞而加以责备的话，我只有俯首贴耳了。

其次，对泰州派分裂为两派，如肯定心斋必会否定龙溪云云的说法，我甚感疑窦。因篇幅的限制有可能有些问题没有说清（他只举出了方学渐一例），但我想此说恐怕有误。实际上，王心斋之子东崖跟随龙溪二十多年，黄宗羲也在《明儒学案》的《东崖条》（三十二卷）里说："……此虽本于心斋乐学之歌，而龙溪之授受，亦不可诬也……"而《续藏书》二十一《储文懿公条》，则有卓吾说的"心斋之子东崖公赞之（卓吾的名字）之师……"是什么程度的老师尚不清楚，但可说是对山下说法的一个反面证明吧。容肇祖的《思想史》（二三六页）叙述了卓吾对阳明和龙溪的倾倒，并全文引用了上文后说，从此可知卓吾和阳明门下的龙溪、心斋都有渊源关系。诚为平实之论。

山下氏在开头的一段对方学渐的师承作考证时说："方学渐在耿楚倥门下学习过这件事，（因为王龙溪和楚倥具有同一思想倾向）从其王龙溪批判的立场来看在理论上是不可能的。"重视师承，似乎是认为同一思想之师便只能生出相同思想的弟子，这样的想法并不恰当。心斋弟子林东城是"师心斋友龙溪"（《学案》）的人物，他的态度是，"对未识心斋者讲吾师心斋之说如此，对未识龙溪者讲吾友龙溪之说如此"（可见《荆川文集》十四，《林东城墓志铭》）。而众所周知的是，焦弱侯为"笃信卓吾之学"（《学案》）者，也是莫逆之友，这个弱侯在山下以卓吾及楚倥的"思想上的不一致"来证明自己的说法时的重要道具，成了耿天台的门下，而且是第一高足。按照他的思维方式，卓吾为龙溪派，而弱侯为卓吾派的话，在心斋、龙溪两者之间，弱侯只应抬高龙溪而否定心斋，但事实刚好相反。弱侯把心斋的墓志铭全文（赵大洲撰）转载入《笔乘》（卷三）表示追慕之意，在前面加上了"吾明朝学问至此如云翳开阳光愈辉"的话，还在《澹园集》二八《朱公墓志铭》里说："吾明朝学问自白沙阳明开至心斋无余蕴。"而对龙溪则一字未提。或许山下先生的真意是想说，泰州派中也有只推崇心斋而不推崇龙溪（及其道）的学者。如是我当然会承认的，然他的叙述中丝毫没有这样的意思。

三 之 一

关于要约的第二项（七十四—七十七页）。

如果此项中山下对左派王学论者的批判能够成立的话，我们在“二”中已经说了，只要不故意曲解的话，从来都没有谁说过卓吾和龙溪没有关系，也没有人说过卓吾受到心斋“思想”影响。当然，卓吾自己多次提到过对龙溪的倾倒。从而山下的真意或许在于：（一）指出以往诸研究具有的共同缺点，在于对卓吾受到过龙溪的恩义一事没有做详细的论述。或许是，（二）以往的研究都只是从心斋—泰州派—卓吾的传承来看卓吾，然泰州派里面有心斋和龙溪派，以往对此不作区别，从而把卓吾的思想茫然地看作泰州派的发展，但至少和泰州派中的心斋派没有联系吧！二者必居其一。

（一）的情况如果真如此，则是非常正当和重要的，和前面我论述的那段理由是完全相同的。然而（二）的情况（当然这样说有着充分理由），我则不得不提出异议了。因为我们已经说过，将泰州派分为心斋派和龙溪派的根据十分薄弱。从经书观来看，山下先生所说的心斋—心斋派和李卓吾没有联系的见解也可以容忍。即使如此，卓吾的欲望肯定一面在谱系上，是否就是山下先生所说来自于“没有积极地肯定人欲”的龙溪那里呢？或许是将从心斋、颜山农到何心隐之显而易见的肯定欲望的思潮（拙著第二章）——他对此完全没有提到过——放在从阳明到卓吾的中间，比起将卓吾直接和龙溪联系起来的山下观点，显得更加自然一些吧。（虽然我认为谁的什么“思想”，和谁的什么“思想”有联系之类的说法，至少在心学史、特别是左派心学史上没有什么意义。）他的思维方式，是导致他作出“同样的东西只能从同样的东西产生出来”之论述那样的逻辑。（诚如这样的逻辑在历史研究中不可能是一以贯之的原理那样，在他那里也没有贯穿始终。）他的逻辑是，李卓吾是反儒教的，所以其思想源流就必须是反儒教的；心斋不是反儒教的，故不可能成为卓吾的源泉。我不想否定如此思维方式，也承认适合这种逻辑的领域很广泛。然而，反儒教

(李卓吾是否真的"反儒教"另当别论)也有可能从最热烈的儒教主义那里产生出来,如此思维方式难道不也是不亚于他那个逻辑的重要的历史逻辑吗?在他的论文的开头部分说:"王心斋一派,即近来屡屡被称为王学左派,将之看作反儒教思想家的那些人。"也许是找碴而感到惶恐,但我通读他的论文,他说所谓王学左派论者都认为泰州派是反儒教的,然而,究竟是谁认为他们是反儒教的思想家的呢?实际上难道不是以他们为最热烈最果敢的尧舜孔孟之徒、"圣学"之徒的吗?至少拙著反复强调他们是以儒家正统而自负的。我对以心斋不是反儒教的山下氏(对这两个论证过程虽然不能接受)表示满腔的赞意。然他由此才认为这些不可能成为李卓吾反儒教的源泉的话,我就甚感疑惑了。(请仔细参照拙著。)

其次关于这一项的山下的积极主张,也即心斋接受了阳明前期的思想,龙溪接受了阳明后期的思想这一点。大家都承认,阳明之说因时期不同其思想面貌也不同,然而贯穿这些不同面貌的根本性立场是"心即理",在前期后期都没有什么根本的、截然的变化这一点也是大家都承认的,包括山下在内。可说事情十分微妙,恐怕会是无休止的争论,但还是想加以考察一下。山下主张"无论前期后期无疑都是心即理,但意思有些变化",即"存天理去人欲"之前期立场转换为"致良知"之处,有着从"理"转为"心"的移动。故后期的语录《传习录》下卷才有下面的一段话:

对于"程子说'在物为理',为何说'心即理'?"的质问时阳明说:"在物为理的在上应添一个'心'字:心在物为理。此心在物为理。此心在事父则为孝"。但是这样的话如果不是从后期的致良知立场便说不出来吗?例如《传习录》上,徐爱录的第三条可说是前期的前期,相当早的时期的话(山本正一著《王阳明》第三章)。下面的话和前面的话有什么不同呢?

爱曰:"如事父之孝,事君之忠,……其间有许多理在,恐亦不可不察。"先生叹曰:"(不)且如事父,不成去父上求个孝的理。……都只

在此心，心即理也。……以此纯乎天理之心，发之事父便是孝。”

如果再举一段的话，他在被认做是第二期的转折点的四十九岁的前六年，即四十二岁时的书简(《全书》四，《与王纯甫第二书》)里说：

夫在物为理，处物为义，在性为善，因所指而异其名，实皆吾之心也。……

我并不认为对阳明之说没有必要区别前期后期，而是非常必要的。但以静来看动也是可能的，决不是没有意义的事。我想要说的是，阳明思想前期后期的区别，如果单只是从内容上来区别思想的话，便会忽略阳明学说的最要紧之处，误解其思想精神，这是对阳明思想仅从概念上而不是从行为上(安田二郎著《中国近世思想研究》一八八页)去理解的结果。山下对阳明思想为何从前期转折到了后期的原因没有作任何说明。然要探讨阳明学展开的轨迹，单去阐明思想(他所谓的思想)底层里的“尧舜孔孟之道”的真义，而不去理解注目其拯救这昏迷世间的传道热情，“天地万物本吾一体者也。生民之困苦荼毒，孰非疾痛之切于吾身者乎？……天下之人见其若是，遂相与非笑而诋斥之，以为是病狂丧心之人耳。呜呼，是奚足恤哉！吾方疾痛之切体，而暇计人之非笑乎？”(《传习录》中，《答聂文蔚第一书》)不理解这样的志士仁人精神行吗？阳明之学总而言之首先是“圣学”、“道学”，“德不可以徒明也”(《全书》七，《亲民堂记》)。之所以高唱良知，难道不就是要让“世之君子”“视人犹己，视国犹家，而以天地万物为一体”(《传习录》中，《答聂文蔚第一书》)。我不认为这样的精神和热情是和思想不同领域的东西。(提倡致良知说的直接动机，在于拯救学者们的“喜静厌动”，强调动才能和“万物一体之仁”紧密相联。)从而谁继承了前期“思想”、谁继承了后期“思想”之类，至少不是首要问题。(我认为，实践性的思想，老师到达的思想高度，不是弟子们可以就这样继承、可以直接从此出发的东西。说极端一些，这也许需要弟子们再从头到尾再实践一遍吧！)心即理，如此浓缩、如此标语化的致良知

的原理，不单单是哲学概念，也是栩栩如生的思想，也即热情和志向放射成为的思想而受到继承，每个人的个性、关心、能力和实践的情况不一，而会出现各种发展和发挥！（对此有什么问题，可参见拙著七十二—七十三页。）更恐怕不能说“在前期向后期的变迁中，可以预见后面的反儒教倾向”吧？我想如果说“心即理”的原理中已经含有这样的因素可能更稳当一些吧。山下对阳明思想的发展一方面求之于经书观，不是从阳明到心斋，而是从阳明到龙溪的传承去寻找卓吾反儒教的源流，并通过考察他们的经书观来加以论证，我认为这样的着眼点非常好。如果真的是对经书作了全面性、积极性的否定的话，确实有被称为反儒教的价值。但是我怀疑这对阳明学来说没有什么大的效果，这不是阳明学的核心问题，而且山下的论证又非常奇怪。根据山下的见解，阳明学在前期有“经即是史”的看法，还有“把经下降为历史”、“道也应随着时代而变化”的观点；但到了后期则为“六经是吾心的记录”，于是“经过承认经的历史性前期思想，发展到经即是心的观点，所以可说经的权威性降低了”。然而这难道不是忽视阳明本人意图的观点吗？可以读一下《传习录》上十三的原文，说的是“事即道，道即事”，而记下时代“事”便是史。所以，在道（理）还没有表现为事的时代（三代以下的时代）是错误的时代。只有三代才是正确的时代。这样的时代的历史便是六经。也即其没有降低经的权威，而可说是承认经的完美无缺。这正如像后期所说的“六经，吾心之记录”之类的语言，和在《稽山书院尊经阁记》中吐露的那样，他针对侮经、贼经、乱经，认为只有自己的立场才是“尊经”的真义而加以强调一事，没有任何区别。两者同样都是方法背叛意图的历史玩笑的例子吧。当然可以承认这种意义上的阳明降低经的权威的说法（《东光》四号拙稿，编入《中国近代思维的挫折》一书），但是，为了降低经的权威必须经过前期阶段那样的山下的论证，便可说没有任何意义了。

总之，山下是以心斋继承了阳明的前期思想，龙溪继承了后期的思想的。为了证明两者的差异，首先通过《大学》的解释，其次是通过检验对经书的看法来加以证明的。关于《大学》的解释暂且不提，先来看看山下关于经书观的论证吧。关于王心斋，他说：“据说他在从学阳明以前，经

常把《孝经》、《论语》、《大学》等放在袖中学习,可见经对他而言是绝对的根据,看不到经和心的对立。从而认为应该像经所昭示的那样去实践,于是甚至制作古之冠服来穿着。……从学阳明后他按照老师的口吻,只把六经当作吾心之注脚。……王心斋的这些奇妙的行动在从学阳明后也没有什么改变。为了给天下说道,他制作了孔子使用过的那种车子,乘车意气风发前往京师,这些都可说是他对经书的盲目归依吧。……”(七十五页上,下)心斋把经书放在袖中云云,于是断定见不到经和心的对立之说甚为独特,对此暂且敬远不谈。(我将之看作是二宫金次郎式的美谈。)问题在于将心斋的奇怪行动,说成是所谓“对经的盲目归依”。也可能是这样吧!然借用他的论法来说,这些正是“行动”而非“思想”!心斋有着“经所以载道者,传所以释经者,经既明,传不复用矣,道既明,经何必用哉?经传之间,印证吾心而已矣”(《全集》二),这样明确的“思想”。这些思想难道不传于世了吗?也许有人说这是模仿阳明的口吻而已,但从山下引用的龙溪的两条来看,和阳明的口吻有什么区别呢?而且关于龙溪,他只举出“思想”,没有举出“行动”,但龙溪到了八十多岁还在东奔西走,传道不止,唯恐被人说成是“师门之罪人”,害怕断绝“师门一脉”、“老师一脉”而放不下。这样的行为和山下先生引用过的“天下公学不应是先师的私物”一事,恰恰表示出“对经书的盲目归依”的心斋说的“道已明,经何必用”是同样的。问题难道不如此吗?想从两者的经书观找出微妙的差异来,难道不是很微妙的论证法吗?或可说心斋奇妙的行动不是“反儒教”。但对龙溪也应该是同样的吧!企图从他们二人那里去找出反儒教因素的山下的方法本身没有问题吗?应该不是去找反儒教的东西,而是首先承认心斋的反(非?)士大夫的、反(非)普遍观念吧(拙著一〇〇页以下)。“人们对他的奇行侧目,同门们颦眉,是因为心斋无视(士大夫社会)应该有的气象和规矩,总之是极端怪诞”(拙著一二一页)。从社会实在的立场来看思想时,这具有相当大的意义,但从山下的立场来看可能是不太重要吧(拙著一二一、一二二页)。谁也不会从如此无教养的心斋那里寻求什么深远的“思想”。“把他当作杰出的学说家是不合适的”(拙著一一〇页)。嘲笑他对经书的盲目归依是容易的,然历史不会

通过这样的反说而变更吧！丸山真男曾说荻生徂徕的社会观比起熊泽蕃山、山鹿素行他们离真理更远，又说“徂徕的这些非真理”在思想史的转换过程中只能是“必要的牺牲品”，在此联想起此说，是否有些不道德？(《近世日本政治思想中的自然和作为》一，末尾。编者注：收入《丸山全集》第二卷，岩波书店 1996 年版。)

为了避免误解而想总结如下。我并不认为王心斋到达了阳明思想、特别是其哲学理论的顶峰。我认为在这一点上或许可能是山下所说的心斋继承了阳明前期的思想吧。我也不否认“卓吾思想出于龙溪”。我想否定的是阳明后期思想含有反儒教因素、从而把继承后期思想的龙溪到卓吾看作是反儒教的谱系这种说法。我主张，如果要在阳明中寻找反儒教的话，应该从“心即理”的立场中去寻求，分前期后期没有多大意思，而且产没产生反儒教，阳明心学因人的人格、运动的流向、状况而在被主张和实践中变化。继承阳明后期思想的不仅只有龙溪。应该说继承后期思想，且可以划为“右派”的人非常多。我认为阳明说首先是实践的思想，左派王学首先是“运动”(拙著一〇〇页)，这才是重要的。至于思想本身，在哲学理论一面，卓吾显然继承龙溪最多，然也不能说从泰州派的别的人们那里没有继承什么吧。心斋也可能“在思想上很难作为卓吾的先驱者”(七十七页下)，王学左派论者也没有这样主张过。然而在思潮上，两者都有着心斋—泰州派—卓吾这样的谱系，是同一潮流。左派王学论者只是重视这个思潮或者运动一代比一代更加激昂这一点而已。

三 之 二

最后想考察一下山下关于卓吾和心斋，或者是卓吾和泰州派(其中的心斋派)没有关联的论证。他问道：“心斋的尚古主义或理的主张和卓吾是相反的，尽管如此，但为何卓吾在阳明门下最推崇心斋呢？”断定只能是“卓吾通过罗近溪、何心隐遥思心斋以为源流”的(以上见七十八页下—七十九页下)。首先谈一下关于近溪的问题。

山下重视近溪在卓吾的“童心”说之先讲“赤子之心”说，(关于这一

点我在拙著也指出过。)又指出:“他说过,理为天地之理之前先内在于每个人,以知止为无知、以天下真知在我。”认为在这一点上近溪和龙溪的思想倾向是一致的,提出“近溪的思想源流不在心斋而在龙溪”,因而说“龙溪和卓吾是相联的”。我并不否认近溪的地位在于连接龙溪和卓吾的说法。然而近溪的思想泉源果真不是心斋而是龙溪吗?首先感到不可思议的是,一直强调师承的山下在这里反到不提师承了。根据近溪自身之言,他最倾倒之师无疑为颜山农(《泰州学案·序》。参见拙著一二五页)。山农是心斋门下徐波石的弟子。因此徐波石到颜山农的传承系统,是只举出龙溪而否定心斋的龙溪派吗?恐怕不是吧。事实恰恰相反。按照他的论证方式,近溪的思想不可能以龙溪为源泉吧!我认为或许来自龙溪吧。(如是则会成为对他的泰州派二分说的一个反证。)然而,心斋之学只要是阳明的“心即理”说,讲“大要出于良知同,便各为说何害”?(《传习录》下,九三)于是呈现近溪式的展开也是有可能的。(波石在心斋门下毕业以前曾师事阳明,于是事情越发好办。)弟子的思想和老师的学说只能相同,如此假设对于门下学生分裂成那么激烈对抗的学派之阳明学来说,是多么奇怪的理论呀!明代学界和汉代的学界不同,力图把卓吾和心斋分离,山下先生难道不是在作无用功吗?

其次是关于何心隐。山下说:“关于何心隐,卓吾有何心隐论。他的批评相当抽象,只对‘杀身成仁’、‘独来独往自我无前’的行动感到共鸣而已,没有深入何心隐的思想,只是些所谓热情的赞美。……布衣何心隐和处死他的宰相张居正两者都有可学之处,那就是他们都是杰出人物,有着强烈的意志和性格。卓吾赞美秦始皇、汉武帝的同时,也赞美陈胜和无节操的冯道的理由,也都在于他们具有独特的个性,是不怕世间非难之堂堂正正的人物。何心隐和王心斋在谱系上相联的理由也在于此。”认为卓吾赞美心斋的理由是:“心斋作为庶民学者确为独特的存在,其奇行怪状正好符合卓吾的爱好。”结论是:“卓吾对心斋的崇拜在于其行动的特异性,和赞美始皇帝属于同一类型,没有什么思想上的同一性。”对此,关于何心隐,我首先想引用《续焚书》卷一中,卓吾给焦弱侯的书简。书简说:“何心老英雄莫比,……奉去二稿,亦略见追慕之切,……盖弟向在南

都，未尝见兄道有此人也，岂兄不足之耶，抑未详之耶？若此人尚不足，天下古今更无有可足之人矣。"诚然，这可能是山下先生所说的"思想"的共鸣吧！然从这封卓吾的书简来看，我想他对心隐的倾倒，至少不单是对热情、行动的赞美，而正是对人格的心仪、对精神的共鸣。而思想和实践的合一，意味着思想、人格乃至性格的合一，这才是阳明学的根本主张，更是卓吾所强调的。山下一贯强调并非思想的共鸣，这也意味着他对阳明心学本质有着首尾一贯的误解。他还认为对秦始皇、汉武、陈胜、冯道的称赞，不涉及他们思想。然而譬如对于无节操的典型的冯道，卓吾曾经说过：

> 卓吾曰：冯道自谓长乐老子，盖真长乐老子者也。孟子曰："社稷为重，君为轻。"信斯言也，道知之矣。夫社者，所以安民也。稷者，所以养民也。民得安养而后居之责始塞。君不能安养斯民，而后臣独为之安养斯民。而后冯道之责始尽。今观五季相禅，潜移嘿夺，纵有兵革，不闻争城，五十年间，虽经历四姓，事一十二君，并耶律契丹等，而百姓卒免锋镝之苦者，道务安养之之力也。(《藏书》六八。见拙著二二一页)

这些果真是和思想无关，只是称赞"独特个性"、"堂堂人物"吗？明明是没有把握住思想嘛。当然，这并非思想本身(哲学理论?)，首先是不是有关冯道自身的思想还是问题。然而这不能不说是卓吾看透了冯道的思想而对之表示的共鸣。我并不持一定要将思想和行动、思想和热情、思想和人格分开来的立场，然而至少于阳明学研究来说这不是妥当的立场。问题还是在于，以儒学正统自负的阳明学，为何能够到达这样的认识？(拙著第三章)

为卓吾顺便再说一句，卓吾决非否定节义本身。这在《藏书》随处可见，例如读了《焚书》五《唐贵梅传》则一目了然。他对不管婆婆、官僚如何想方设法、巧言花语甚至威胁也要保持贞操，最终自杀的烈妇传(杨升庵作)非常感动而加以再记录，"以助世教"。在《案语》里他说，应拿以

"读书为事、教化为体"的官僚的所作所为,来和"未曾读书而沐圣教如彼"的贞妇们的行为相对比,"先王教化,只可行于穷乡下邑,而不可行于冠裳济济之名区;只可行于三家村里不识字之女儿,而不可行于素读书而居民上者之君子"。我对这样的话心领神会。每每读到这里,就不禁会想起顾炎武的话来:"有亡国,有亡天下。……保国者,其君其臣肉食者谋之;保天下者,匹夫之贱与有责焉耳矣!"(《日知录》十三,《正始》)那么憎恨卓吾的顾炎武,两者之间竟有一脉相通的东西在流动!对于秦始皇,卓吾认为是"千古一帝"(《藏书》目次),顾炎武也将始皇比作三王(同上,《秦纪会稽山刻石》)。我甚至想什么时候将卓吾、张居正、唐甄、黄宗羲、费密和顾炎武他们的思想当作一个群体来考察。

最后关于心斋。卓吾盛赞心斋的语言,在那篇称赞抛弃如温清、功名那样的小孝,认为只有救慈母于苦海之大孝才能成就佛道,于是毅然决然抛弃母亲出家的某上人的文章中频频可见。① 他首先赞扬上人之后,以"古人称学道全要英灵汉子"起,叙述了心斋以下泰州派诸氏人(以下全文见拙著七十二页),最后以这样的话结尾:"盖英雄之士,不可免于世而可以进于道。"可见这些也不是对思想本身的共鸣。然而更重要的是,阳明说"今予离乡愿之气味"(见拙著一五二页)、龙溪说"狂者才是人圣之真路头"(拙著一五四页)时意味着的东西,离开了这些东西,思想本身便会一举化为谎言式的东西,不可能对之共鸣吧。对他们而言没有"思想"这样的语言,然"学"、"道"难道不是包含这样的意思在内吗?当然卓吾是如此性格的人,所以对心斋之说(也即心斋的思想本身,其哲学理论)也不乏嘲笑、指摘之处(例如《续焚书》一,《与焦净园太史书》),然也在书简中说:"则孔子仁者人也之说,孟氏仁人心也之说,达磨西来单传直指诸说,皆为欺世诬人,作诳语以惑乱天下后世矣。尚安得有周、程,尚安得有阳明、心斋、大洲诸先生及六祖、马祖、临济诸佛祖事耶?是以不得不为法辨耳。"(《焚书》一,《答邓明府》)又说:"虽以心斋先生,亦在杂种不入公彀率矣,况其他乎?"(同上,《答耿司冠》)还说:"如其迹,则渠老之

---

① 邓注:原文没有指明哪一篇。应该是《焚书》卷二《为黄安二上人三首·大孝一首》。

不同于大老,亦犹大老之不同于心老,心老之不同于阳明老也。若其人,则安有数老之别哉!知数老之不容分别,此数老之学历以能继千圣之绝,而同归于'一以贯之'之旨也。若概其面之不同而遂疑其人之有异,因疑其人之有异而遂疑其学之不同,则过矣!"(同上,《又答石阳太守》)可见卓吾对心斋的崇拜,恐怕不是和"赞美始皇属于同一系列"吧。当然这些也可说和所谓思想的同一性不是相同的东西。卓吾的思想性远远高于心斋。然而卓吾还是称赞和承认心斋是"学"之人、"道"之人。

而且,我对山下先生所说的"心斋可算忠实于阳明的知行合一论,但却是所谓无学者,对佛教道教没有任何理解。在这一点上也和李卓吾没有关联"感到非常奇怪。因为知行合一论才是阳明心学的精华,相对而言教养、博学之类对他们来说是第二、第三层次的问题。问题还是在于,那么排斥佛老的阳明说为何会最终归结于三教合一论,那么排斥教养的阳明说为何能产生出卓吾、焦弱侯那样的博学家、有教养的人出来呢?

其他,例如对于心斋的明哲保身论的解释(七十八页上)之类(我的解释在一〇七页以下),以及心斋的教化"当然在于那些讲促进农民阶层自觉的内容,教他们天理而安住其境涯"的例证而引证的插话的解释之类(八〇页上)。我认为这些命题是恰当的,然而,那些不依靠自己劳动的正当收入,随时都可以借到大钱来经商发财的东西,能够促进农民阶层的自觉吗?这些东西是山下所谓庶民(作为生产者的市民阶层)精神吗?而且我对《附记》中"王学左派"之类的语言为何如此非难的理由甚感到迷惑。我私下认为,其也许单只是对新语的一种反感吧;或者是他从重视龙溪的角度,认为王学左派论者这一语言中没有包含龙溪,所以感到不充分。前者当然是议论本身的局限,如果是后者的话便明显是误解。"王学左派"决非是只包括所谓泰州学派的语言,也包含王龙溪在内,看了嵇文甫的《左派王学》一书的目录则一目了然。(又如六十八页下至六十九页下有围绕朱子和阳明的经书观的议论,这代表了山下先生的思维方式,我真不理解这样的议论有何意义?)

以上是基本大纲。言辞之间,可能有非礼之处,还望海涵。山下的这篇论文因为篇幅的限制意犹未尽,深感同情,然尽管如此我还是相信,我

的批评没有大的失当之处。

最后,为了不掩山下文章之美,想举出他在结语中所说的这样一段话:“王龙溪和李卓吾是下级士大夫,在明末国家财政破绽百出、官僚腐败以及农民暴动的时代,他们最能以身感到重压。在感到封建体制矛盾的同时,又知晓了其思想支柱儒教的虚伪性。针对那些似是而非的道学者,他讲天理主张人人都有人欲,以剃发示僧形那样逆反似的言行,卓吾放出了批判之箭。”似乎卓吾单只是逆说家似的,而这一段话的意思和嵇文甫(恐怕还有吴泽的)结论又是那么的大相径庭,不管怎样,他的论文中我读后没有抵抗感的,就只有这样几句了。

附记

关于龙溪其人其思想,我将要发表一篇文章(编者注:即本书收载的《王龙溪先生谈话录并解说》一文),故本文没有涉及,这里仅指出以下二点:

一、山下先生文七十六页下引《欧阳南野文选》序,说龙溪“甚至有超越其师阳明良知说的意图”,这恐怕是断章取义的微妙之论。我对照了龙溪的全思想,认为这样的解释和文字难以成立。

二、七十七页上引用的“天下公学不应为先师(阳明)之私物”龙溪的话,说“将这一句话看作被称为儒教叛徒李卓吾的源流,恐怕是错误的吧”,我认为这样说才有谬误。参看《龙溪王先生全集》卷八原文,认为先师阳明对朱子敢立异并非本意,只是学为天下公学,不应为先师之私物,所以才敢然唱异论,这都是对“先师之苦心”加以的辩护。根本没有阳明对朱子宣布“天下之公学也,只是公言”的意思在内。

关于某个阳明学理解

一

这里所说“某个阳明学理解”，具体指的是岩间一雄[①]的《中国政治思想史研究》（未来社，1968 年，以下略称《研究》）。这本书密切地继承了守本顺一郎[②]以朱子为主题的《东洋政治思想史研究》（1967 年）一书，主要论述了阳明学的成立和发展。其宗旨认为，宋代以后的中国，在受到亚细亚要素的浸透和补强的同时，基本上属于封建世界，其意识形态为朱子学。他认为：“随着生产力的发展，亚细亚式要素逐渐稀薄时，封建的和亚细亚式的东西发生乖离，从而朱子学的世界，也即亚洲的封建世界便迎来了一大危机。……南宋以后现实历史的发展，在基本上便是封建式的〔忠〕和亚细亚式的〔孝〕的乖离的扩大，从而造成了亚洲式封建制危机的激化。从南宋陆子开始的阳明学的课题，便是从亚细亚式要素（＝孝）方面对这一乖离进行克服，云云。”（《研究》二十四页，〔　〕是岛田加的）据此，阳明学和朱子学同样，终究只是封建社会的思想（意识形态），特别是陷入危机中的封建社会的思想。阳明学是继承封建思想的朱子学，在面临危机时对之进行修补的东西。这种说法和以它们为“近代思维”的岛田说（《中国近代思维的挫折》旧版，1949 年）不太相符合，于是《研究》

---

① 岩间一雄（1936—　），1958 年名古屋大学法学部毕业。曾任冈山大学法学部教授。东洋思想史专业。

② 守本顺一郎（1922—1977 年），日本思想史专家，著书有《东洋政治思想史研究》，未来社，1967 年 9 月。

的《序章——问题的提起》,便对安田二郎的阳明学理解(《中国近世思想研究》1948 年。编者注:筑摩书房,1976 年。),以及岛田的说法进行了彻底批判。我现在想试图对其中的岛田批判部分作反批判。

然而,《研究》已经出版四年了,其中的岛田批判部分作为论文发表(1963 年)已经过去九年。为何现在才出来反驳呢?其实之前并不是没有反驳。对于那篇论文,我曾以私人信函的形式,明确地提出过我的反论。然而这个反论似乎没有被他接受,该论文还是原封不动地收入了《研究·序章》里。于是拙著《挫折》新版《后记》(1970 年)明确提出不能接受《研究》中的他的那种说法。并把最初的那封私函也收入了这篇《后记》中。

岩间氏没有接受我的反论,在某种意义上说是情有可原的。因为我的反驳,没有采取对他的论据加以具体考察并予以击溃的方式,只是作了有点像抬死杠那样的处理。这一点在《挫折》新版《后记》也是同样,所以他至今大概也还没有服气。

为何没有作具体的反驳呢?总而言之,是因为对我来说,他的观点非常奇异,不可理解,或者说是没有理解的自信。本来,奇异只是主观的问题,以往类型的思想史家在接触到社会科学式的步骤时,也有过一些过敏反应,但就《研究》而言,我可说是从头到尾感到奇异。如果要举一个极端的例子的话,他对安田观点的批判,说了一句"作为本然性的气"(《研究》七页)。从其上下文来看,这句话不单是说漏了嘴,我看到这句话时,似乎被电触了一般。这似乎有点像某个马克思学者读某篇论马克思主义的文章,读到"作为生产力、生产关系的上层建筑"、"所谓意识形态之下层构造"那样的语言时的触电感。"本然之性"无论如何都不属于"气",这应该说是朱子学的根本命题。他的意图也许在于,不管朱子本人的严格区别,而去钻牛角尖的话,本然之性和气不是什么 entweder—oder 似的东西,本然之性终究也只能是气,理和气是有连续性的东西,所以有可能有本然之性和气。然而,如果是这样的话,或者即使是这样,我想"作为本然之性的气"一语也不可能成立,对此现在不加议论,只想先声明一句。对不值一提的思想家来说,只是顺便提了一句的话,这样横蛮的说法也许会受到容许。但现在并非如此。如果在欧洲学领域,不管喜不喜欢,

对欧洲哲学史上的顶级思想家,采取同样的方法,在学术界行得通吗?或许是对中国的思想家,只要有一种“理论”,便可随便处理、不用分说地指摘,而对他们建立的根本命题不屑一顾,行吗?

以阳明学为主题的岩间的《研究》中,当然会很频繁地提及良知一语,然使我感到奇怪的,是他对良知做了如下的表现:

> 良知是血缘的上下关系=把握孝的能力。(二一四页)
>
> 阳明学中的知只是父子兄弟的血缘之爱=知孝悌;在这种意义上其不单是一般意义上的知,其实就是良知。(一六二页)
>
> 血缘性爱,作为孝悌孝被理解和概括为自然知晓血缘关系的能力。(一六二页)
>
> 从血缘的上下性中去把握世界的能力。

他固执地、排他性地、蛮横地使用着如此表现,真是让人震惊,而下面这一段话就是最好的注脚:

> 在阳明那里,如“知为心之本体”那样,人心首先被把握成“知”那样的认识能力。然这并不意味着,个体的人从所有的前提那里得到解放,从而被把握成一个知觉的主体。这个知,作为拥有一定的内容的东西其方向性被固定,“父子兄弟之爱便为人心生意发端之处”,被强调成孟子所说的“孩提之童不能不知爱其亲,不能不知敬其兄”那样的知,其最重要的是被把握成为知原始的、血缘之爱。其一般被表现为:“知是心之本体,心会自然知。见父自然知孝,见兄自然知弟,如见孺子入井则自然知恻隐。……充其恻隐之心,仁胜不用。”(一六一——一六二页)

但是这个引用,和他对良知的解释一点都不相称。这里所说的,且是《传习录》通篇看到的,只能是良知即道德的认识能力,其为先天的东西,非外来的东西。看见将要落井的孩子起恻隐之心,和血缘的上下关系有

什么关系呢？说“人之良知即草木瓦石之良知”(《传习录》下卷，七四条)，不如此解释的话，就解释不通(还可参照《大学问》)。而聂豹对“致知之说求于事亲从兄之间，则有持循”之说颇有赞意，但在议论的结尾却以程明道(应是伊川吧！)之语来概括，大概就是这个原因吧：“明道云：‘行仁自孝、弟始。孝、弟是仁之一事，谓之行仁之本则可，谓是仁之本则不可。’其说是矣。”(《传习录》中，《答聂文蔚第二书》)诚然，如他所说的那样，阳明所说的良知不是全然没有前提，“已经把握了一定的内容的东西”，然而其和朱子所说的“知”的一面，即和所谓“知识”一刀两段之点，才是“良知”，其和“作圣之功”有关的内容，一般也意味着道德性的东西。(当然，其具体的内容也因时代而异。)阳明良知说在中国思想史上的地位也在于此。为了强调道德意识的直接性、生得性，经常举出父子兄弟之情那样的理解能力，难道是对阳明思想作全盘理解的适当的方法吗？

再举一个例子。这个例子虽然没有刚才那么怪诞，但其对朱子学所作的非常识性思辨，我想属于同一类型吧。这就是他对五行中关于“土”(平行的，且在五常中为“信”)的性格的思辨(四十八页)：

他在引用“四端之信犹五行之土。无定位，无威名，无专气，而水火木金无待是以生者，故土于四行无不在，于四时寄王”之文后说：“尽管土自身和其他的四行并列只是一般性物质、自然物体，然又总合其他四行，以实现一个序列化的带有‘超自然性格’的东西。”“同样，气也不只是……自然基体，相对于现实 = 自然，是有秩序的超越性实体性的东西。”

但是，不管他如何以他的“内在超越”论、理气连续说为前提(事实上这样的解释也是来自于这个逻辑)，从他引用的朱子文章，或者从朱子所说的五行论的整体那里，根本不可能得出这样的解释来。朱子所说的“土”的特殊性，在于自身是独自的土的同时，——“无成名无专气”这样的语言和它并不矛盾——又是其他木、金、火、水的寄王(进入其中进行活动)，使得木之所以为木、金之所以为金那样的东西，并非有什么可称为“超自然的”、“超越性的”之类的东西在内。在我们今天看来，作这样的(物质)想像应该不是一件难事。一般的朱子学研究家的解释，我想也大体如此。

和岩间说法有关的,我想提一下守本在《东洋政治思想史研究》的第二一八—二二〇页,注五二中的说法。守本先生引用安田二郎著作第八十四—八十五页的说法,认为:"土是让火水木金成为事实的根本性意义,同时土亦是一种事实=存在。于是出现了朱子自身,也是安田没有想到的矛盾。""土有意义"?什么意思嘛?从认为"土"和"信"之间的并列是绝对的并列,才会产生出如此奇妙的矛盾说法来,我认为朱子和安田的说法都没有矛盾。此事和这段长文的前半有关——朱子所说的五伦,是将君臣之分放在其中心,从而将原始儒教乃至汉代儒教的五伦加以了转换,朱子的五常也从原始儒教乃至汉代儒教的五常那里转换过来了,"针对原始儒教以'仁'为总合义礼智信的原理,朱子以信为总合仁义礼智的原理",其实这是有关朱子学核心的大问题,能作如此理解吗?在朱子的五常论中,无疑只有"仁"才是总合性原理,这是明明白自的事实。(例如取对比读一下《朱子全书》中关于"仁"之项和"信"之项就行了。)所以在与此同样重要意义上,以"信"作总合性原理的说法,是不可信的说法。仅仅是脱离了朱子体系的守本先生自身的思辨而已。

然这些都是现在才能说的东西。到此为止,为了理解岩间那些观点的真正意思,我们绞尽了脑汁。关于阳明的部分,读了之后也感到了许多疑问,然而这些疑问大大地超出了我们的常识,感到随时都有什么埋伏似的,——当然,明于"理论"的人当然能够立刻发现——于是便不能随随便便地提出疑问了,我们变得萎萎缩缩起来。在萎缩之后,竟然从思想史上的时代区分论领域发出了脱离战线的宣言(岩波讲座《世界历史》第九卷,1970年,收入本书收载的《宋学的展开》)。直到现今还有些懊悔不已,然事实就是如此。为此,利用《挫折》再版的机会,重新翻看了和他往来的私人信函,直率地提出了自己的疑问,作为其延伸写下了这篇文章。

二

为何岛田会将本来只是属于封建思想的阳明学错看成近代思想?据岩间的解释,是因为岛田接受了安田的阳明学解释:"安田从类型上去把

握阳明学，而没有从克服朱子学的危机之历史课题上去把握。从而，如果没有看到安田的这一局限性，以安田的阳明学逻辑构成理解前提的话，就很容易将阳明学理解成为一种近代思维。”（《研究》十九页）此处所谓安田的类型论，即指以阳明学为“自上而来的理论”，相对而言朱子学为“自下而来的理论”。之所以作如此对比，是因为认为朱王之间有“绝对性差异”（十三页）。根据岩间的说法，朱子学和阳明学决非断裂的，两者之间有着“历史性的、逻辑性的发展”，必须将两者看作“连续”性的东西。必须理解成阳明学是“以让朱子学成为真正的朱子学为自己的课题”（九页）的。他还经常对阳明学使用“朱子学的直系”那样的语言。

以朱子学为“自下而来的理论”，以阳明学为“自上而来的理论”那样的类型对比，于此来讲两者之间存在着“绝对性差异”，我认为是非常牵强附会的议论，对此先暂且不谈。而他说的“连续”性主张有两种解释。第一种是广义的解释，也就是说，朱子学和阳明学都是性理学、道学，西洋人所谓的“Neo-Confucianism（新儒学）”的话，说两者之间具有连续性主张的说法就没有什么疑问了。自阳明以后到现在为止，没有任何人从这种意义上去否认它们的连续性。从根本上确信“圣人应学至”、尊重四书、主张理、格物致知之课题等，都是从朱子学那里继承而来的。他的主张是理所当然的，安田和我从来没有在广义上否定过两者的连续性。至于我的阳明学解释继承安田而来，我对此既感到光荣，也感到迷惑（见《挫折》新版《后记》），然对上述意义上的继承，却是毫无疑问的。不仅是安田，在所有的教科书的论述中，从来都没有过将朱王尖锐地对立起来的先例，讲继承以前谁谁谁的说法也是可以的（请参照拙著《朱子学和阳明学》一九七页）。然而第二点，他说的是一个不一般的问题。也就是说，他主张狭义上的朱子学和阳明学之间的连续性。除此解释以外，再无别的解释。不会是否定刚才说的广义上的连续性的否定吧！关于这个（狭义上）连续性的证据，他举出了以下两段话（九页，以及注八）：

（甲）

吾说与晦庵时有不同者，为入门下手处有毫厘千里之分。不得不

辩。然吾之心与晦庵之心,未尝异也。(《传习录》上,九八条)

(乙)

盖不忍抵牾朱子者,其本心也,不得已而与之抵牾者,道固如是,不直则道不见也。(《传习录》中,《答罗整庵少宰书》)

他的这个朱子、阳明连续说,可说是前无古人之论吧!阳明把朱子比作杨墨,看作洪水猛兽,是不争的事实(《答罗整庵少宰书》)。从当初到现在,阳明受到非难的一大理由,也就在于他对朱子的立异之点。而大家也都一致认为,阳明创造出"朱子晚年定论"那么笨拙的东西,说自己的主张和朱子是一致的,也只是出于政治上的(?)考虑而已。岩间的观点可谓崭新。然其中感到难以理解的,在于他不辞全力对一般的说法所作的批判,还每每附加了长文注记,但对如此重大的(我认为)地方,反而没有一个字的注解。对此暂且不论吧。问题在于,像这样的两条引文,即使读了也并不一定会对他的主张作出排他性的证明,如将前后文详细引证的话,甚至会得出和他的主张相反的结论。也就是说,甲文是以阳明自身说法和朱子说相冲突为前提的,而乙文实际上和下文有关联的,如果继续引用的话,则是:

执事(罗整庵)所谓"决与朱子异"者,仆敢自欺其心哉?夫道,天下之公道也,学,天下之公学也,非朱子可得而私也,非孔子可得而私也,天下之公也,公言之而已矣。

这段文章应该是朝着连续的方向读呢,还是断裂的方向读呢,难道不是非常明白的事吗?

当初从岩间先生那里得到论文的抽印本时,连我这个外行也看到了问题所在。本来应该马上加以反驳的,没能如此,是因为我认为此处是否还有什么埋伏。被其"理论"的威容压倒,于是退缩了。我在《挫折》的《再版后记》写道,他说的岛田说企图将阳明学和朱子学分割开来的主张是"明明白白的曲解,颠倒黑白",确实对他的论法愤怒,但当时没有做出

具体的反驳。

但如今看来,为了增强对岩间说的理解,没有必要多费口舌。只要引用出他很少引用的《传习录》上卷最初的十余条文章读一下就行了。又譬如,关于那有名的格庭前之竹的逸话(《传习录》下,一一八条),他认为是从朱子学出发,对之绝望,因此建立了和朱子学"性即理"相对的"心即理"哲学,而且也巧妙地说明自己只是在精神上继承了朱子学而已。

总之,岩间先生如此这般地主张朱子和阳明的连续性。然基本上都只是些奇妙而狭窄意义上的主张而已。由于企图将这样的主张贯穿到底(只能如此理解了),于是展开了一些堪称奇奇怪怪的阳明学观。首先是阳明何时开始针对朱子表明自己的立场的问题。根据他的说法:"阳明受到了(罗)整庵的批判,才开始承认自己的学说和朱子的学说有一定的差异,从而开始表明自己的立场。"(一五六页)如此说法使人十分迷惑,我当初认为"开始"一词带有什么特殊的含意,而"差异"一语也带有什么更深的意义,然后来发现没有什么。"开始"一词在字面上应作精确的解释,"差异"也没有什么特殊的意义。如是则可说是非常惊人的新见解。《答罗整庵少宰书》为阳明四十九岁那一年写的,根据年谱和其他说法,阳明建立自己的立场,即自觉到和朱子学的明显差异,是所谓"龙场大悟",即三十七岁那一年,对此应该没有什么疑问。即使怀疑三十七岁的"龙场大悟",在门人徐爱笔录的《传习录》(今《传习录》的上卷)中,他也主要围绕《大学》的中心问题,明白地举出朱子之名并对其学说加以了驳斥,提出自己的观点,可说是"开始承认自己的学说和朱子的学说有一定的差异,从而开始表明自己的立场"吧!徐爱是在阳明四十一岁那年和阳明"论学"的——徐爱录的后来论《大学》宗旨诸条即是此时的产物——而根据阳明年谱,他在阳明四十七岁那一年已经去世了。不是根据学术界未知的资料而只是推定的话,我们对这样的新说法只能感到迷惑。

岩间对阳明传记中的"龙场大悟",曾经这样说过:

根据这个大悟,他将自己的血缘之爱逻辑化,给了以孝论为基础

的逻辑一个形成起点，至此，从朱子学开始的转折，一转再转，这次转折才意识到了使朱子学成为真正的朱子学的东西(二七四页)。

他还在注里说：

他自己表明这一点，是正德十五年从罗整庵那里受到对“朱子晚年定论”的批判时进行的反论(即《答罗整庵少宰书》)时的事情。(二七六页)

我对文章想要说的东西感到迷惘。从朱子学的转换，说的是建立和朱子学有“差异”的阳明自家学说，或者说自觉到了吧，然而“使得朱子学成为真正的朱子学的东西”，可说是前面提到的所谓广义解释上的关联吧。这样一来，安田和我的看法又有什么区别呢？而表明这一点，是从《答罗整庵书》开始的话，刚才引用的《传习录》上卷第九十八条，又该怎样解释呢？如果《传习录》上卷给罗整庵的书翰写的如果还不明白详细的话，我先前补充的引用文章也可以看到他对朱子的强烈的攻击性态度，当作杨墨、喻为洪水猛兽、痛骂为以学术杀天下后世之类的态度(而且是在同一书简里)，这些和他所说的“使得朱子学成为真正的朱子学的东西”的那种“连续性”主张，怎样能调和得起来呢？

更不可理解的第二点，在于受到罗整庵批判时阳明的立场，为自觉认识到了自己和朱子学只是“毫厘之差”的解释。而且，“毫厘之差”从字面上看是小差，解释成“对朱子学作一定的修正”，这是不能接受的(因为阳明使用的“毫厘之差”一语，应该是所谓失之毫厘，差之千里的意思)，作为事实上的问题，在阳明给罗整庵的回信，说的难道不是自家学问和朱子学是直接对立的吗？

第三，更不可理解的是，阳明对朱子的批判，不知何时变成了阳明对“明代朱子学的批判”。阳明对朱子的批判，大都明确地举出了朱子、文公、晦庵之类的人名，有时也使用“先儒”等语言，正面较量的姿势相当鲜明。(《传习录》上卷最初的十数条以及《传习录》的其他地方随所可

见。)而岩间提到的阳明对明代朱子学的批判的地方,基本不在此例。如二〇四页引用的文例那样,真不明白他为何要说成是"明代朱子学者的朱子格物说"。他的文章中,为了证明某个主张而引用的文章,经常证明不了这个主张,所以我们不时为不知他的真意何在而感到恼火,此时亦是如此,阳明明明写的是"朱子所谓格物"嘛!不以阳明为朱子的对立者而以为继承者,而且是狭义上的,所以他不得不勉为其难了。

以上是我对岩间所说的,和我有直接关系的部分作的反论。如果我的以上指摘有幸是正确的话,岛田说即使继承了安田说的类型论,(我认为说"自上而来"、"自下而来"的安田说非常精彩。)目前对我来说没有什么障碍,所以岛田说如果得到他的承认的话,"阳明学便很容易被理解为近代思维"(参照本书二七八页)也是有可能的。为了作如此理解,必须通过类型论式对比是绝对性对立的这个媒介项,但安田和我都不认为它们是绝对对立的,岛田所谓"近代思维"说,依然还不会得到肯定吧!

岩间的《研究》,是对阳明学和朱子学的具体事实置之不顾的东西;如果仅仅是作为在所谓理论的极限上所作的理论研究的话,读后反而会使人感到痛快精彩。然不顾历史事实的研究,终极不会为人接受。至少我认为,和岛田批判有关的观点,充满了非常恣意的阳明解释,没有什么客观性。

然以上只是对和岛田说批判有关部分的反论而已。因为岛田批判在他的《研究》中,仅仅只是引子而已,我们开头已经说过,他的《研究》的中心命题,在于说明阳明学和朱子学同属于封建体制的思想,后者从"忠"的原则对"孝"的方面作了补充。这个命题本身,是值得作学问探讨的卓越着眼点。然而为了论证它,是否有必要谈论他主张的那些朱子、阳明连续论呢?我认为没有如何必要嘛。在广义上承认朱王有着连续性便够了。仅此也可以充分把握到他所说的"作为矛盾发展的思想史",也可探索到我的《挫折》没能言及到的东西。如是,我在本文中对岩间的《研究》中完全不必要的部分所作的奋斗,看起来就非常的滑稽了,被说成是为了批判的批判也是无奈。对他的书中不可欠缺部分的中心命题所作的那些详细探讨,作为朱子学—阳明学研究者而言是当然的课题。我对这一课

题将在不远的将来作出反应,不然我的批判就会显得不充分。他的岛田批判在结论时说,《挫折》的挫折原因有二:“把阳明学从朱子学割离开来思考,可说是‘欠缺对矛盾发展做思想史把握’之同一思考方法的一个表现而已,是企图抛弃历史内容即资本主义而去把握近代”(《研究》二十九页)。也就是说,本文的反批判,仅仅是针对他的岛田批判的第一项而已。对第二项的反批判,应该是对他的中心命题进行批判吧。然而此时,他的那些“欠缺资本主义是近代中国的特质”之岛田的“狡辩”、“把中国看作是人类史的例外”的批判,对于不是马克思主义者的我来说,没有什么多大意义;在历史上,经过自然发生而到达资本主义的民族,到底有多少?所有民族都必须自发性地经过资本主义阶段吗?马克思主义对此做过实证吗?这些现今都是我深深感到疑问的。尽管如此,由于不能作进一步明确的论证,对于这么大的问题,对他那积极的立场,我的立场只能是消极的而已。但我敢说,和第二项相应的他的那些主张,也只是“同一思考方法的现今的一种表现而已”,没有什么了不起的东西。

评朱谦之《李贽——十六世纪中国反封建思想的先驱者》*

本书是最近中国连续出版的介绍历史人物小册子中的一册，从分量来看并非大作，但也不单纯是普及知识那样的通俗读物。1954 年 6 月，北京大学中国哲学史研究室召开了“科学周”活动，该书即是作者在“科学周”期间提出的报告加以修改而成的。事实上，该书在学术意义上值得注目之处，在于其中有一些大胆的探讨。众所周知，在中国史研究中最近有一个大的论题，即所谓资本主义萌芽问题，这个萌芽时期一般被认为是明朝中、末期（嘉靖、万历时代），即李贽这个中国思想史上的怪物（李卓吾，1527—1602 年）生存活跃的独特时代。迄今为止，“萌芽”问题都只限于在社会经济史的领域进行讨论，如果其关心一转向思想史精神史领域的话，我想李卓吾之类便会成为最大的研究对象吧！朱氏的这本书便是在如此明确的关心下写成的（单就萌芽论而作如此断言我感到有些惶恐）李卓吾研究的最初著作，这是可以首先确认的本书的意义。

其次值得一提的，是分章整理之功。本书共分八章和附录二篇：

一、李贽生平事略；二、李贽思想产生的历史条件；三、世界观；四、社会观；五、历史观；六、反封建专制思想；七、反道学与主张思想解放；八、李贽思想的局限性及其影响。参考原始资料目录；后记。

各章还有更细的分节，例如第四章《社会观》有：一、人人平等；二、男女平等等二项，各自引用卓吾之文而加以说明。也即在某种意义上说，本

---

* 《李贽——十六世纪中国反封建思想的先驱者》，朱谦之著，1956 年 1 月，湖北人民出版社，B6 版，九二页，二角八分。

书具有李卓吾思想项目要览那样的性质。当然我们对其划分的章节,不是没有意见,但如此为了研究的发展而作的基础研究,总是要有人来作的,所以朱氏的功劳颇大。

第三个特征,在于引用卓吾的文章非常广泛。例如卓吾对《水浒传》、《三国演义》的批评,《墨子批选》,今后可能会成为问题的《疑耀》等迄今很少引用的资料尽可能地引用了。如《后记》所记那样,卓吾之书在今日很难看到,朱氏在卷末的《参考原始资料目录》即现存卓吾著书目录中,对之一一加以注记、表明所在,是一大贡献。(但这都是些存在于中国的东西,对我们来说不是很实用。譬如《续焚书》,在日本现存数部,容肇祖也屡屡引用过,但他记载为"今佚",值得注意。)

第四个特征,我想不管其论断的好坏,他的观点是大胆新颖的,关于一些具体事例我在下面将加以详细的评论。当然,我的评论不可能对八章全部加以介绍和批评,现仅就第二章提出已见。

> 李贽思想的产生,是中国近代新旧思想的一个斗争的开始。在他以前,中国思想以封建社会的意识形态为主。在他以后,封建社会意识形态之中,已经萌芽了自由解放的市民性思想。这一位卓越的思想家,反映了小地主的思想,也反映了市民性的思想。他以自己的市民性思想,开始和中国传统的封建意识形态相对立。(该书十六页)

第二章以这样的语言开头,对产生出李卓吾思想的历史背景,分经济背景、政治背景、文化背景三个方面加以了论述。

一、经济背景。(1)明代嘉靖万历年间,封建经济瓦解的征兆开始在东南沿海一带显著出现,究其原因,自古以来这一地区就是对外贸易中心,欧洲的商人也时而来航,倭寇贸易开始盛行。于是,政府传统的海禁闭关政策开始转向,"沿海商人和一般民众要求对外贸易自由,要求政府开关政策和保护侨民向海外开拓",因而出现了要求"打破封建地主统治阶级束缚"的愿望。"这反映在思想方面,就成为市民性的要求自由解放的代表商人资本利益的思想运动"。(2)由于对外贸易造成货币价值的

增大,决定了货币经济化的趋势,在税制方面引起了一条鞭法之大变革。这些都是符合南方新兴商人的,而不符合北方封建地主集团的利益,于是产生出了豪族地主和新兴商人之间的矛盾。(3)贸易、工场手工业、货币经济的发展,促进了农村经济的分解,加剧了土地的集中,封建地主对农民的剥削日益深刻。"这就是明末农民起义的前夜的社会状况,同时也是李卓吾思想产生的社会经济背景",也是李卓吾生活着的时代的主要矛盾。如果要探求和这些矛盾相应的李卓吾思想的话,在第(1)点上,他并不反对对外贸易。在关于第(2)点的豪强地主和商人资本的矛盾上,他明确地表示了对商人的同情。关于第(3)点的地主和农民的矛盾,他支持农民。其他的譬如(4)关于大地主和小地主的矛盾,卓吾属于小地主的立场。

二、政治背景。关于这一项,朱氏只举出了倭寇一事。卓吾三十四五岁时,在乡里被倭寇包围数月,自己也参加了防卫战,也受到没有食物之苦。他提倡武学,有在《焚书》中到处攻击文武官僚腐败无能,就是基于此时的深刻印象。

三、文化背景。(1)当时思想界朱子学和阳明学对立,卓吾认为"朱子非夫子,唯王阳明之学乃真夫子"而取阳明学。朱子学代表大地主阶级的意识形态,阳明学代表小地主阶级的意识形态。(2)卓吾不单属于阳明学派,更属于其中的左派。阳明学左派是所谓英雄豪侠的一派,他们主要都是中层或下层阶级出身,要求打破封建传统思想形式和个性解放,其中包含如王心斋那样的农民思想,颜山农、何心隐那样的市民思想。卓吾在思想方面,明显受到了颜、何等人的影响。

在以上两点以外,关于卓吾思想文化背景,朱氏还举出了佛教老庄的影响、墨子的影响、张居正的影响、利玛窦的影响等等,认为:"李贽是一个集异端之大成者,他在任何人之前,敢于首先提倡墨子;又作《孙子参同》。在四百年前大胆提出了诸子百家之学,批判了子不如经的正统见解。只就这一点来说,他是已经很有资格来充当近代反封建思想先驱者的了。"关于这些问题的说明另加评论。

上面是关于以上第二章的内容概要。以下想对此作一些批评。

关于经济背景一项,可说朱氏指出的东南沿岸的特殊性是非常重要的着眼点。卓吾出生于福建省泉州府治所在地晋江县一个"没落小地主家庭",恐怕到三十岁时都没有离开此地,此地古来又是贸易中心地,特别是在明代嘉靖年间这一带为所谓"漳泉"(漳是漳州)之地,为走私贸易和"海寇"的最大中心,这些都是周知的事实。(可参见片山诚二郎著《明代海上密贸易和沿海乡绅层》一文,《历史学研究》一六四号。)当然还不能断言在贸易商人之间出现过"市民"意识没有,因而才有前期商人之类的议论。然而从当时的朱纨事件等来看,他们之间无疑有着自由通商互市的强烈愿望,存在着尖锐的现实主义感觉。这些现在看来属于哥伦布的鸡蛋式的指摘,但实际上以前嵇文甫也注意到过此事(《左派王学》一二〇页),朱氏的这个指教——在今天的"萌芽论"阶段还需要有更多的条件——甚为具体,可说是一个长足进步。在乡里像呼吸空气一样呼吸到的这种意识,和那倔强的性格一同,贯穿着卓吾的一生整个思想的基调,这样的看法也没有什么不妥当的。(而且,在卓吾的男女平等观的背景里,朱氏还考虑到了"乡村妇人……与男子杂作"之类泉州地方的特殊情况。四四页。)然而,关于他指出的经济背景中,和四个矛盾相对应产生出了卓吾的四种思想的说法,我感到有些疑问,我只承认第(2)对商人的同情一点,第(1)和第(3)点从那些引用文得出那样的论断,我认为是太夸大了。第(4)点的"小地主式的"说法,在文化背景里,以朱子学为大地主的,阳明学为小地主的——这可能是中国学术界的一般说法。与此相应,根据第六章"反封建专制思想"的说明,其反对封建剥削也只是针对上司、官吏的横暴而已,而非反对封建主义基础本身,因而称之为"小地主式的"立场,李卓吾的"反封建"本质恐怕只能如此。但是我不赞成"小地主"的说法。

在政治背景一项单单指出了倭寇,确实在卓吾的书中对为政者攻击最激烈,最痛恨的也是关于倭寇、边寇的东西,然对当时陆续发生的严嵩、张居正、东林党等政治事件不能不加以考虑吧!对此我们现在不加以追究,问题最多的在于下面的文化背景一项。

首先,他为了证明卓吾属于阳明学中的左派,认为:"《阳明先生道学

抄》八卷之中,是没有《传习录》的位置的。这就是说,在阳明学之中,左派也和右派不同,右派是王阳明《传习录》的信徒,左派所重的则在阳明先生功绩的表现,《传习录》是假道学,而《道学抄》中所见的'英灵汉子'才是真道学。"我到目前为止还没有见过《道学抄》,从而对没有《传习录》的位置这一句的意思不太理解,但是阳明除《传习录》以外,所谓论学的书简或序记之类还很多,对它们也没有引用过嘛。如果这些东西里面也没有的话,确实是值得注目的事实,如果论学书之类有的话,则另当别论。实际上我相信有的。我认为他这样说,与解放后中国对阳明学持否定性评价这一特殊情况有关。否定评价的原因可认为有二:一是阳明提兵镇压了所谓农民起义而引起的反感(针对台湾的阳明崇拜,中共反之认为他是刽子手);二是阳明哲学为"主观唯心论"(也即主观的观念论,相对而言,一般以朱子学为"客观唯心论"),主观唯心论被认为没有任何进步意义。然而另一方面却要对阳明学左派做出肯定的评价,于是产生出了矛盾,硬要说左派有意识地背叛了先师阳明,或者是阳明的唯心论在左派那里(例如王心斋)转化成了唯物论等等。然而以上两个原因都是甚为强词夺理的说法,只能是把在今天是妥当的(我不是马克思主义者,在马克思主义中国恐怕如此)评价基准强加给了过去的时代。其实,和名教结合、带有惊人完整性的朱子学静寂主义占统治地位的中国,企图对之进行挑战而加以突破的所谓主观唯心论,才最具有进步意义。阳明以后到清末的谭嗣同,都对旧制度作了最尖锐的批判、最深刻的赌咒,其基本动力都来自于主观唯心论。它们固然不是能将革命进行到底的东西,然至少在中国是革新的原动力。谭嗣同哲学使用了欧洲科学上的"以太"为基础概念,从而被认作是唯物论(或者最多是"带着唯心论尾巴的唯物论"),和这样的表面文章一样,于是也以王心斋为唯物论者,但完全是没有任何根据的。在此我必须说明我的根本立场。所谓"进步性"是从发展阶段的意义而言,在此种场合下,我承认"萌芽论"的重要性,然我认为,没有欧洲资本主义的冲击,中国也会自发性地进入资本主义的说法是站不住脚的。(请参见本书拙文《王学左派论批判的批判》。)关于这个问题,以及所谓佛老影响的问题,希望朱氏再好好地考虑一下。

第二,关于佛老的影响,谈到佛教(禅)时,第三章将之作为了卓吾世界观的唯心论侧面的一个要素(即负面),还对其真空说进行了解说,对此我都深感不满。后来的谭嗣同、章炳麟,或禅、或华严、或唯识,虽宗派各异但和佛学都有很深的渊源。我想这些比较激进的思想和佛教的关系,不仅要从负面,还需要从正面加以深刻的探讨。佛教确实有使他们的思想不可收拾、胡言乱语的一面,然如《仁学》那样,其积极性的一面难道没有佛教的贡献吗?而现在的李卓吾的情况,不管是好是歹,能够忽视禅所具有的现实主义(其和极端思辩性的浪漫性互为表里)及其支撑点"心力"的影响么?

关于佛老的老的影响,朱氏似乎认为卓吾为了愚民才讲无为之治(第五,六,八章)。这恐怕是正确的看法。然而以今天的眼光,能将它们全部看作是"反人民思想"、"和人民思想相矛盾"(第八章第三节)吗?当然他也有关于人民的思考,对他而言,政治只能是为了人民的幸福。然而他进行如此思考的立场,终究是士大夫的立场,为了人民——使用这样的语言有些唐突——他追求的只是强有力的有效政治。这在那个时代、那个国家,难道不是健康的马基亚维利主义吗?卓吾对张居正心服口服的正是这一点。张居正说:

> 天下之事,极则必变,变则反始,此造化自然之理也。……历汉唐至宋,而文敝已甚,天下日趋于矫伪。宋,颓靡之极也,其势必变而为胡元,取先王之礼制,一举而荡灭之,而独治之以简,此复古之会也。然元不能久,而本朝承之。国家之治简严质朴,实借元以为之驱除。而近时迂腐之流,乃犹祖晚宋之弊习,而妄议我祖宗之所建立,不识治理也。
>
> 三代至秦,再辟浑沌也。其创立法制至今守利。史称,其得圣人之威。……高皇帝以神武定天下,其治主于威强,前代繁文苛礼,乱政弊习,划削殆尽,其所芟除夷灭,秦法不严于此矣。虽历二百余年,海内人心,晏然不摇,是用威效也。腐儒不达时变,悉称三代。(《张文忠公全集·文集》十一,《杂著》;也可参照《文集》三,《辛未会试程策》里有"戾

于时，拂于民，虽圣智之所创造，可无从也”，强调“法后王”。）

也希望朱氏引用以下卓吾的《兵食论》与之比较：

> 范仲淹乃谓儒者自有名教，何事于兵。则已不知兵之急矣。张子厚复欲买田一方，自谓井田。则又不知井田为何事，而徒慕古以为名，诋益丑焉。商君知之，慨然请行，专务攻战，而决之以信赏必罚，非不顿令秦强，而车裂之惨，秦民莫哀。则以不可使知者而欲使之知，固不可也。故曰：“圣人之道，非以明民，将以愚之。鱼不可以脱于渊，国之利器不可以示人。”至哉深乎！历世宝之，太公望行之，管夷吾修之，柱下史明之。姬公而后，流而为儒，纷坛制作，务以明民，琐屑烦碎，信誓周章，而轩辕氏之政遂衰矣。

第三，关于墨子的影响。第五章举出了四条卓吾的历史观，其中有对评论历史人物看起来实用（实践或有效性）的标准；第八章提出的局限，卓吾思想的三个矛盾中，“无神论和有鬼论的矛盾”的有鬼论，说第二点受到了墨子（和利玛窦）的影响。当然卓吾著有《墨子批选》一书。但上面所说的两点墨子的影响，可说是相当牵强附会。

第四，关于张居正的影响。在第三章的世界观条中，他认为卓吾的世界观是唯物论和唯心论调和的二元论，二元论以唯心主义为主，其唯心论“实际上意外的是，他受到了当时的实干家张居正的影响”，并举出那有名的“使吾为刽子手，吾亦不离法场场而证菩提”之张居正的禅学；其次在第五章，认为卓吾的一质一文、一治一乱的历史观和张居正的历史观一致，恐怕是受了他的影响，但我认为恐怕只是简单的平行现象而已，不能说是影响。卓吾的史观是卓吾思想体系或左派王学本身的自然归宿。还不如和前面所说的那样，即卓吾和张居正代表同一时代的左右两个极端，同样站在禅学立场，因而有了同样的史观。

最后是关于利玛窦的影响。首先，朱氏在第三章中认为卓吾世界观在中国传统哲学的影响下表现为唯心论，在认为气是天地万物的根本这

一点上包含有唯物论的“方向”，而以气存在论为基础是受了由利玛窦等输入的西洋初期科学思想（和中国传统哲学同时）的影响。其次，第六章在谈到卓吾反封建专制思想的一个内容“以友为命”之意识，受了利玛窦《交友论》的“友为第二之我”思想的影响。再次，我们前面提到过卓吾的有鬼说，即《焚书》卷三《鬼神论》的主旨和利玛窦的《天主实义》相同。但是对这些看法我不能表示赞同。

关于气的存在论，朱氏引用了《疑耀》中的话：“西僧利玛窦之言，以天地之间，唯有三行，水火土也。又以气为一行。人颇以为妄诞，余思此非利玛窦之言而已……邵子曰……葛洪曰……张子曰……利玛窦之言非妄诞也。”（说《疑耀》七卷为李贽撰其实是错误的，应为张萱撰，对此四库提要《子部杂家》三举出了数条证据，我也认为只要是用的通行本，应该相信这一说法。朱氏在《参考原始资料目录》列举了《疑耀》六卷，原题李贽著，张萱订，明刻本［清华大学藏］条的“提要之说”注记“有误”，还说《说书》、《疑耀》“间有他人之说，偶混其中，应加以分别”。但没有举出证据。应该举出证据。）即使真是卓吾之语，其决非“影响”。如果要说影响的话，举出佛教的四大说的影响还是可以的。而且，以气为存在的根本如果可以称为唯物论的话，包含朱子学在内的中国传统哲学（除佛教）统统都是唯物论了。诚然，卓吾也说过只要是一言之近道，不管是谁也可以参礼之类。然无论如何利玛窦之学并非什么“吾周孔之学”吧（容肇祖著《李卓书评传》四〇页所引《续焚书》）。认为卓吾是“向西方国家追求真理”恐怕行不通！对卓吾的思想举出气说来证明是否正确暂且不问，我反而非常希望好好地探讨一下和阳明学互为表里的、在本质上甚至可说是阳明主观唯心论的必然产物之“气之哲学”。（请参见山井涌撰《明清时代气的哲学》一文，昭和二十六年《哲学杂志》。）

再就是卓吾的“以朋友为命”的想。同样，如果有引用利玛窦的余地的话，也应该提一下这个精神在阳明学左派之间一代比一代高涨的事实。这种换言之是“侠”的精神，实际上应该说是呈左派性发展的阳明学本身包含着的精神，要追根溯源的话，应从程明道的“万物一体之仁”那里寻找源流。现在对此不可能展开讨论。朱氏该书对李卓吾思想的各项内容

从横的方面加以罗列甚详，在纵的历史发展方面却相反，从大的方面来说很少将之看作是宋以后的思想史，从小的方面说是阳明学或阳明式心学的必然归结，而其随随便便地去追求什么所谓“影响”之缺点，完全可说是一派胡言了。

在有鬼论那里追求利玛窦（或墨子）的影响也是同样。如果要在这个问题上追求什么“影响”或者根源的话，则可说和当时士大夫们普通的迷信意识（？）是相似的。诚如朱氏说的那样，李卓吾的有鬼论有一种讥讽的腔调。他在引用《焚书》“朱子曰，天即理也。……且夫理，人人同具，若必天子而后祭大地，则是必天子而后可以祭理也，凡为臣庶人者，独不得与于有理之祭，又岂可歟？然则理之为理，亦大伤民财，劳民力，不若无理之为愈矣”①的同时，也引用一下谭嗣同的“中国则不然。府厅州县，虽立孔子庙，唯官中学中人，乃得祀之；农夫野老，徘徊观望于门墙之外，……”（《仁学》三联版全集六九页）我不认为两者之间有什么“影响”，然而和引用墨子以及利玛窦相比，我想恐怕这之间有更深的必然联系吧！

关于谭嗣同，朱氏的论述也有优点，不可不举。即在关于朋友的问题上，在谈及利玛窦时也引用了谭嗣同《仁学》中的“五伦中于人生最无弊而有益”，这和第七章中论述的卓吾肯定欲、利、私，认为这是对顽固守旧派的勤俭说的反驳，和谭嗣同主张奢侈社会的效用的说法一样，都是站在商业资本立场上的经济思想，可见卓吾是这一思想的先驱者，都是甚合我意的论断。晚明思想和清末革新思想之间类同点甚多。谭嗣同的以太说和明中末期（到清代的戴东原）的气哲学，阳明学左派的游侠精神和清末志士之间对任侠的强调（《仁学》六一页，《异教丛编》四，五卷）。清末的“学会”主张学问本来具有共同性格，这和明代的“讲学”家有着共同的认识。（《仁学》六七页，以及《治事篇》。朱子学也以“讲学”著称，但我们还不能从中找出如此明了的认识来。）其他如“万物一体之仁”说法的复兴、热情主义、欲望肯定、名教批判，强调动和变，对异端的包摄态度，如果只讲事项的类似的话，比比皆是。（如果包括黄宗羲等所谓遗老在内的

---

① 邓注：岛田没有具体指出《焚书》的哪一篇。应是《焚书·鬼神论》。

话还更多。)然我认为这些并非表面上的类似。如果不怕误解,敢于直言的话,难道不可以说,明末和清末在思想史上有着抽象而直接的连续性,也可以说有着发展吗?对其间夹着的清朝的东西,譬如考证学之类,也有必要从这样的见地来思考其意义。我认为朱氏并不一定是以这样的角度来引用谭嗣同的,作为平生抱着这样的想法的笔者来说,他的引用却是意味深长的。

也许是小题大作,我的介绍和批评到此为止。此书的优点在于开始所论述的那样,其缺点也如批评的那样,总之忽略了中国自身的思想史体系。举出和张居正、利玛窦的关系是非常重要的,也由于这个原因而没有达到预期成果,甚为可惜。关于此书还有一些话要讲。例如关于黑旋风李逵,如卓吾评价的那样,是对左派王学所能到达的人格形象中的一个典型,还有更值得探讨的地方。现在从第八章中引用下面二条作为结尾吧:

> 他(卓吾)一方面反映了小地主阶层的没落意识,表现为三教合一的玄虚思想;一方面反映了自由市民性之向外发展的新意识,即反封建传统的思想解放运动。……我们现在研究李贽,如不首先揭穿这个矛盾,那就很不容易看出他思想中的真价值,也不容易发现他思想中的合理内核。
>
> (李贽思想)政治方面的影响来说,李贽著作对农民革命也不是完全没有关系。……而《水浒传》对晚明社会的影响实由李贽开其先河,何况《批评忠义水浒传》中,许多地方公开在提倡起义……

本文是今年(编者注:1956 年)7 月,在一个阅读中国史学论文的名叫"新史学研究会"上的报告。当时为了提供方便,提及了解放后这方面最初著作吴泽的《儒教叛徒李卓吾》以及侯外庐的《论明清之际的社会阶级关系和启蒙思潮的特点》(载《新建设》1955 年 5 月)等文的论旨,并列出了本书全篇的详细项目表,现加以了删削。嵇文甫的《晚明思想史论》(1944 年,重庆)和侯外庐的《中国近世学术思想史》在当时还未见到,深感遗憾。

第　三　部

论“体用”的历史

这里所说的体用,指诸如邵康节(即邵雍,1011—1077年)在《观物内篇》说的“体无定用,唯变是用。用无定体,唯化是体”;朱子在《中庸章句》第一章里面说的“大本者,道之体也。达道者,道之用也”,《语类》卷一第一条说的“在阴阳言,则用在阳,体在阴,然动静无端,阴阳无始,不可分先后”;其他还有忠为体、恕为用,性为体、情为用等表现形式的体用观。佛教则有在敦煌出土的禅籍作为压卷之作而喧嚣一时的荷泽神会(668—760年)《语录》所说的“应无所住,本寂之体;而生其心,本智之用”。神会之师,也即今天以为禅宗直接祖师唐初的六祖会能也说过:“定慧一体,不是二;定是慧体,慧是定用。”(《坛经》)可见是以般若为体,方便为用,法身为体,二身为用那样的体用。胡安定即《宋元学案》列为开卷第一的胡瑗(993—1059年),在近世开幕之际也标榜说“明体达用之学”,以体用来表示士大夫的远大理想。还有就是在近世的末期,企图力挽狂澜而努力不已的张之洞,作为起死回生的国策,提出“中学为体,西学为用”的那个体用。作为其定义,可以借用张岱年所说的:“一般而言……体是根本性的东西,第一性的东西,用是派生的东西,第二性的东西,这就是体和用的最简单的,最重要的意义。”当然还是要事先声明一下:体用是中国思想——佛教在另一种意义上也可说是中国思想,因我对道教不太了解,所以主要论述是儒教哲学或者士大夫思想——的思辨方法,其作为运用于思维的范畴,而加以决定性的采用并得到普遍化,是在宋学,主要是在朱子学那里,本文以此作为前提。虽然关于宋学如果没有体用概念能否成立的问题,也还有议论的余地;但我认为如果没有的话宋学便不可能产生这一点应该是没有问题的;而且在宋学以后的一千年左

右的中国读书人的思维中,不管是日常的还是哲学的,最具有普遍特征的范畴,我认为实际上就是体用了,对此我窃希望得到人们的承认。于是在此想描述一下体用的历史。想是这样想,实际上也只是前史或周边史而已。如果不是史前史(pre-history)或原史(proto-history)而是真正的历史(history)的话,题目虽然有些走题,但因为已经有了楠本正继博士的《全体大用的思想》(载《日本中国学会报》第四。编者注:收入《楠本正继先生中国哲学研究》国士馆大学附属图书馆,1975 年)那样的大作,已经没有了我能插嘴的余地。

明言之,本文的宗旨,在于下面这一点。梁代沈绩作的梁武帝《立神明成佛义记》注,以及被称为是北齐法上和尚作的《十地论义疏》中,都有体用对举的例子,那么这两起是否就是体用对举论法中最早的例子呢?但仅仅如此提问的话,显得太露骨,不太像样了。于是添油加醋,再加上相应的前文,苦心积虑,终于写出了这篇文章,希望于世有所裨益。

可说宋学从佛教以及道教那里借助颇多。暂且不谈道教。提起和佛教的关系,一般都认为,宋学的形而上学式思辨性来自于佛教:或说宋学的核心概念"理"说是从佛教那里盗用而来的;或说本然气质的两性是《楞严经》的本然性、和合性的翻版,因而被骂为"阳儒阴佛";或说"道统论"是禅宗的嫡嫡相承、以心传心的变相;或说"理事对用"是套用华严宗的"所谈";程明道所说"器亦道,道亦器"是《般若心经》的"色即是空,空即是色";静坐无疑坐禅;《大学章句》开头的"虚灵不昧"一句本来是贤首大师法藏之语;明道所说"万物一体"出自很早以前的肇法师;伊川的"体用一源显微无间"出自清凉国师澄观;"万象森然"是永嘉的"证道歌";"活泼泼地"是禅家的常套句。爬罗剔抉,广收博证,不知道这样的纠弹妥不妥当。我曾经认为,隋唐时代的思想史意义在于:一、这是一个儒教、佛教集过去的传统而大成的时代;二、这个集大成,作为后来时代先驱性的思想新倾向已经逐渐成长起来了。这是两点常识性的东西,关于佛教我则认为:

> 在这一时代，佛教集中了四至五世纪的移植研究的前史，完成了其泛神论哲学。也就是形成了天台宗、华严宗等系统性哲学，而且规模雄大、逻辑周密之点，堪称值得自豪于世界的中国思辨的纪念碑。在这些佛教哲学中磨练出来的理事、体用等逻辑范畴以及在此之上的思辨方式，为后来时代的儒教哲学的开花做好了准备。（平凡社《世界历史事典》第十册，二五七页，1952年）

所谓后来时代的儒教哲学当然指的是宋学。所以下面的论述，似乎只是对我的旧观点的一个注脚而已。

王应麟的《困学纪闻》卷一有：

> 叶少蕴（叶梦得，石林，1077—1148年）谓，凡《易》见于有为者，皆用。用之者何？体也。而《易》不以体对用，故别而论之，曰："易无体。"（《系辞上》）晁景迂曰："体用本于释氏。"

在这一条中的晁景迂即以诋毁孟子而闻名的晁说之，字以道（1059—1129年），其《嵩山文集》十三《儒言》以"体用"为标题，说：

> 经言体而不及用，其言用而不及乎体，是今人之所急者，古人之所缓也。究其所自，乃本乎释氏体用事理之学。今儒者迷于释氏而不自知者，岂一端哉？

讲的就是此说。晁景迂晚年笃信佛教，日日咏颂《法华经》，甚为"可惜"。总之，这是最先指出体用对举来源于佛教的例子。然而这一说法似乎没有什么影响，王应麟也没有写案语。体用是否来源于佛教的古典式论争，到了后来的明清之交，在顾炎武和李颙之间展开过。（在明代，尚直编《归元直指》之类也曾指出体用一源出于清凉国师澄观。）李颙（1627—1705年）即和北方的孙奇逢、南方的黄宗羲并称为当时的三大儒之一的陕西盩厔的阳明学者李二曲，顾炎武的好朋友。顾氏曾叹息道："坚苦力

学,无师而成,我不如李中孚(中孚为李颙的字)。”首先,顾炎武最初的去信云:

> 承教谓“体用”二字出于佛书,似不然。《易》曰:“阴阳合德而刚柔有体。”又曰:“显诸仁藏诸用。”此天地之体用也。《记》曰:“礼,时为大,顺次之,体次之。”又曰:“降兴上下之神,而凝是精粗之体。”又曰:“无体之里,上下和同。”有子曰:“礼之用,和为贵。”此人事之体用也。经传之文,言“体”言“用”者多矣,未有对举为言者尔。若佛书如《四十二章经》、《金光明经》,西域元来之书,亦何尝有“体用”二字?晋、宋以下,演之为论,始有此字。彼之窃我,非我之藉彼也,岂得援儒而人墨乎?如以为考证未确,希再示之。

对此李颙的回信,一开头便说,前日偶谈到“体用”二字,深入异说之人,那“体用一源”,以及《中庸章句》“费隐”条的注等,即使是我儒之贤者也不能免,所以绝非为援儒入墨,在作了如此申辩后说:

> 《系辞》暨《礼记》“礼者,体也”等语,言“体”言“用”者固多,然皆就事言事,拈体或不及用,语用则遗夫体,初夫尝兼举并称。如内外、本末、形影之不离,有之实自佛书始。西来佛书,岂止四十二章经、金光四经未尝有此二字,即楞严、楞伽、圆觉、金刚、法华、般若、孔雀、华严、涅槃、遗教、维摩诘诸经,亦何尝有此二字。然西来佛书,虽无此二字,而中国佛书,庐惠能实始标此二字。惠能,禅林之所谓六祖也,其解《金刚经》,以为“金者,性之体;刚者,性之用”。又见于所说法宝坛经,敷衍阐扬,谆恳详备。既而临济、曹洞、法眼、云门、沩仰诸宗,咸祖其说;流播既广,士君子亦往往引作谈柄。久之,遂成定本,学者喜谈乐道,不复察其渊源所自矣。
>
> 然天地间道理,有前圣之所未言,而后贤始言之者;吾儒之所未言,而异学偶言之者。但取其益身心,便修证斯已耳。正如肃慎之矢,氐羌之鹫,中国之人世宝之,亦何尝以其出于异域,举而弃之,讳而辩

> 之也。来教谓"如考证未确,不妨再订",窃以为确矣。今无论出于佛书、儒书,但论其何体何用,如"明道存心以为体,经世宰物以为用",则"体"为真体,"用"为真用。此二字出于儒书固可,即出于佛书亦无不可。苟内不足以明道存心,外不足以经世宰物,则"体"为虚体,"用"为无用。此二字出于佛书固不可,出于儒书亦岂可乎?

认为以明道存心为体,以经世事物为用,是因为自宋学以来,士大夫的大理想是明体达用,全体大用,宛如武士道中的文武两轮说那样,对此顾炎武没有什么意见(第三来信)。可是只要一提到佛教,两者的基本态度就明显地显露出来了。所以在第二、第三封来信中,顾炎武认为,"活泼泼地"、"鞭辟近里"之类的语言,不太雅驯所以不应使用,说自己平生不读佛书等。对此李颙说:"佛氏之'虚寂',则虚其心,而并欲虚其理,舍其昭昭而返其冥冥,虽则寂然不动,而究不足以开物成务,以通天下之故。"指出了佛氏"败常乱伦"的原因,但又说:"'鞭辟近里'一言实吾人顶门针、对证药,此则必不可讳,不唯不可讳,且宜揭之座右,出人观省,书之于绅,触目警心。"并反驳道:"不读佛书固善,然吾人只为一己之进修,则六经、四子,及濂、洛、关、闽遗编,尽足受用。若欲研学术同异,折衷二氏似是之非,以一道德而砥狂澜,释典、玄藏亦不可不一寓目。譬如鞫盗者,苛不得其赃之所在,何以定罪?"对于主题的体用问题,两者都确认《中庸章句》的"体用"已经在《喜怒哀乐章》里可以见到;另外根据李二曲的说法,断定在六经里面不但没有"体用"二字连称,《十三经注疏》亦未曾有过,——这一断定后来被证明有些性急——顾炎武在第三封来信里又提出了新的典据。(顺便说一下,这些往来书简,并非对第一封回信就有第二封来信,譬如这第三封来信则是针对第一封回信的回答。)

> 生平不读佛书,如《金刚经解》之类,未曾见也。然"体用"二字并举而言,不始于此。魏伯阳《参同契》首章云:"春夏据内体,秋冬当外用。"伯阳,东汉人也,在惠能之前。是则并举"体用"始于伯阳,而惠能用之,朱子亦用之耳。朱子少时尝注参同契。……然不可以朱子为

用惠能之书也。

对此李颙的回答首先认为，惠能不可能使用《参同契》，朱子注《参同契》是在晚年，其青年时代跟随僧开谦之从游时，就很有可能接触到了惠能的学说。其次他还认为：

伯阳本纳甲作“参同”，所云“二用无爻位，周流游六虚”，及“春夏秋冬，内体外用”之言，皆修炼工夫次第，非若惠能之专明心性，朱子之专为全体大用而发也。

其实在最初的回信里，已经提出体用问题的条件，一是指出必须是体用对举；然后提出了最重要的建议，也即，二，将体用和具象性、物质性加以分离，成为抽象性、逻辑性、范畴性的东西。李颙接着以下面的话结束这封信：

然此本无大关，辩乎其所不必辩，假令辩尽古今疑误字句，究与自己身心有何干涉？程子有言：“学也者，使人求于本也，不求于本而求于末，非圣人之学也。”何谓求于末？考详略，采异同是也。……区区年逾“知命”，所急实不在此，因长者赐教，谊不容默。悚甚，愧甚。

以上为收入《李二曲全集》第十六卷里两人的往来信简的概要。连亭林先生也始终被“空疏的”阳明学者压倒，不禁感到有些可怜。关于这些书简，不见于顾炎武的集子以及张穆作的年谱，谢国祯的学谱也没有引用，钱穆的学术史和楠本博士的论文也没有言及，可见鲜为人知。为了避免谬误在此加以详细的介绍。本来，如果只限于体用论争的话，周柄中本人写的“书李中孚答顾宁人论体用二字书后”文字已经概括了，其中还采用了《困学纪闻》里引用过的一条翁注。

关于体用问题，我所读到的顾李论争以后的文献，除了上面周柄中的文章以外，还有凌廷堪《好恶说》(《校礼堂文集》十六)、黄式三的《释氏

体用辩》(《儆居集》经说五);近年的有张岱年的《中国古典哲学中若干基本概念的起源与演变》(《哲学研究》1957年,二),钱穆的《中国近三百年学术史》也提到了这个问题。除对张岱年论文一言半句也没有提到佛教甚感奇怪以外,其余就不一一分别介绍了。下面将这些成果,也即各家提出的有关体用对举的数据列举出来,以供展开议论。(仅限于到唐代为止。而且凌、黄二人没有提出什么新的文献。)

(1)《荀子》:万物同宇而异体,无宜而有用。(《富国篇》)张岱年

(2)魏伯阳:春夏据内体,从子到辰巳,秋冬当外用,自午迄戌亥。(《周易参同契》)顾炎武

(3)王弼(226—249年):万物虽贵,以无为用,不能舍无以为体也,不能(此二字疑衍字)舍无以为体,则失其为大矣。(《老子》三十八章注,根据日本宇佐美刊本)汤用彤(见下)、钱穆

(4)韩康伯:圣人虽体道以为用,不能全无以为体。(《易·系辞》"鼓万物而不与圣人同忧"注)周柄中

(5)孔颖达(574—648年):天者定体之名,乾者体用之称,故《说卦》云,乾健也,言天之体,以健为用。(《周易正义》"乾元亨利贞"条正义)周柄中

(6)六祖惠能(638—713年):金者性之体,刚者性之用。(《金刚经解读》,以及《坛经》)李颙

(7)崔憬:凡天地万物皆有形质,就形质之中,有体有用,体者即形质也,用者即形质上之妙用也,言有妙理之用以扶其礼,则是道也,其体比用,若器之于物,则是体形之下,谓之为器也,假令天地圆盖方轸为体为器,以万物资始资生为用为道,动物以形躯为体为器,以灵识为用为道,植物以枝干为器为体,以生性为道为用。(李鼎祚《周易集解·系辞》"形而上者谓之道,形而下者谓之器"条所引。崔憬是孔颖达之后,李鼎祚之前的人。李为天宝以后的人。)张岱年说:"体用二字的意义进入唐代才明确起来。"可见张最重视此例。

其中,不考察(1)的《荀子》和(2)的《参同契》也没有问题。《荀子》只是"偶以体用二字并举,与后世所谓体用,似无若何关联"(宇同著《中

国哲学大纲》上，三十八页，宇同即张岱年）。同样《参同契》也只是在讲根据所谓“纳甲”之法而进行金丹修炼的过程，春夏则以从子时开始到辰巳（下午十一时—早上十一时）为“内体”的方式，秋冬则以午时到戌亥（早上十一时—下午十一时）为“外用”的方式，或者春夏则以子时至辰巳为内体的方式，秋冬则以午时至戌亥为外用的方式（使用一个曲径瓶）。如果这样的解释没有问题的话，其内体外用也不是什么和思辨运用有关的范畴。（朱子的注里有，内体为前卦，外体为后卦。所谓火候的过程中，和《易》的六十四卦中除乾坤坎离四以外的六十卦相配当，这六十卦还可以分为前卦和后卦两群。）对我们探讨的主题而言，这两个只是属于前史范畴。相对而言，（3）魏之王弼的，以及继承了王弼说的（4）韩康伯，可以说已经进入了我们的讨论范围。诚然，他们论述的方式在形式不如佛家以及宋代以后关于体用的文献那么明快。譬如（3），如果说“以无为用，以○为体，不能舍无以为体”的话，（4）如果说“虽体道以为用，然○○以为体，不能全无以为体”的话，则会显得更加清晰（当然这三种配合还是有可能变化的），由此可见他们对体用范畴的运用有些不成熟的地方。尽管如此，他们还是使用了诸如无＝用、舍无＝体，体道＝用、全无＝体那样成对的哲学思辨单位。体和用明显已经成为了范畴。（在韩康伯那里，主语是圣人，所以抽象度相对弱一些，近似于体＝身，用＝身之用。这样的情况在“体用”成为哲学术语之后的宋代以后可以连续看到，然从上下文来看，其作为哲学范畴是没有问题的。请参照下文。）

在此我想起了汤用彤对王弼“大衍说”的解释。也就是说，针对“汉学”讲宇宙论或宇宙构成论，以王弼为代表的新“玄学”讲本体论。他说：“玄学主体用一如，用者依真体而起，故体外无用。体者非于用后别为一物，故亦可言用外无体。汉学主万物依元气而始生。元气永存而执为实物。自宇宙构成言之，万物未形之前，元气已存，万物全毁之后，元气不灭。如此则似万有之外、之后，别有实体。如依此而言体用，则体用分为二截。……老子云有生于无，语亦为汉儒所常用。但玄理之所谓生，乃体用关系，而非谓此物生彼（如母生子）。”（《王弼大衍义略释》，收入《魏晋玄学论稿》）。本来体用说应该意味着如此独特的关系吧。体用说的整

个历史，一直贯穿着体用一致说而得以发展，不是没有缘由的。借用《起信论》之喻，体用说为水和波的关系，也可说是风和波的关系。在唯识的教义里，最终极的第八识（阿赖耶识）和种子的关系，需分为体用门和因果门两门来考察；对汤用彤之说，应该放在体用说和因果说的对比中去理解。诚如汤用彤所说的那样，王弼的体用思想，是"汉魏之间思想革命的中心观念"、"中华思想史上的一大事因缘"。可以说这样的玄学倾向，为以后的僧肇对般若空观的理解提供了某种方便。然必须指出的是，在体用思想的提出者王弼的遗文中，能够说是体用对举的，只有上面引用的那一条不太明确的例子，即使把韩康伯说成是思想史上王弼的替身，只有那么两条也是事实。（尽管我除《老子注》以外，没有一字不漏地检查过王弼和韩康伯的全部遗文。）

同样的情况也在一百年后的僧肇（374—414 年）那里出现了。汤用彤在论述僧肇时又说："魏晋以讫南北朝，中华学术界异说繁兴，争论杂出，其表面上虽非常复杂，但其所争论实不离体用观念。而玄学、佛学同主贵无贱有。以无为本，以万有为末。本末即谓体用，般若之七宗十二家，咸研求此一问题，而所说各异。僧肇悟发天真，早玩《庄》《老》，晚从罗什。所作《物不迁》、《不真空》及《般若无知》三论，融会中印之义理，于体用问题有深切之证知，而以极优美极有力之文字表达其义，故为中华哲学文字最有价值之著作也。肇公之学说，一言以蔽之曰：即体即用。"（《汉魏两晋南北朝佛教史》三三三页）然而《肇论》四篇文章（包括《刘遗民书》、《答刘遗民书》）中，体用对举而论之例仅此一出，即汤氏也引用了的"用即寂，寂即用，用寂体一，同出而异名"、"言用即同异，言寂即异而同"（《般若无知论》，冢本善隆编《肇论研究》三十五—三十六页），也只是寂和用，并非体和用。不仅是《肇论》，所谓七宗十二家之论，残留至今的如庐山慧远的全遗文、《梁高僧传》、《世说新语》等，也没有一处体用对举之例。（这里还不能举出《弘明集》卷五慧远《沙门袒服论》里的"形以左右成体，理以邪正为用"。）再就是虽不敢断言，在罗什、僧肇、道生等人的《注维摩经》、郭象的《庄子注》也没有，宗炳的《明佛论》，以及《弘明集》所载的文章、支遁的遗文等等也没有。对于这个奇妙的事实应该如

何解释呢？也可能是：一、相当于体用的思想已经出现。但是，体和用还只是作为单独的哲学用语而被明显地使用着的两个词——本文对此不举例，也没有举例的必要，翻开这时的哲学文献随处可见——作为密接不可分的相关语，还没有发达成熟到取代当时的譬如“本·末”、“质·用”之类的常用语的地步，这有可能是从魏晋到南北朝初期或者是中期的实际情况；或者是：二、还没有达到汤用彤所谓“体用思想”的地步。这些都可说是涉及该时代思想史的核心问题，现在暂且不论。我们想继续探讨一下表现体用对举的例子到底是在何时、何处出现的？

据我所知，显示这一点的资料有如下几例：

一、梁刘勰在南齐（479—501 年）末已经写成的《文心雕龙》中《征圣第二》有：

> 或简言以达旨，或博文以该情，或明理以立体，或隐义以藏用，……书契断决以象夬，文章昭晰以象离，此明理以立体也。四象精义以曲隐，五例微辞以婉晦，此隐义以藏用也。

明显是体用对举。而《宗经第三》以“礼以（一作贵）立体，据事剬范”为“礼以立体宏用，据事……”从中可见刘勰和佛教有着很深的关系，值得注意。

二、《弘明集》卷九，梁武帝（502—549 在位）《立神明成佛义记·并沈绩序注》一节：

> （本文）无明体上，有生有灭，生灭是其异用，无明心义不改。（注）臣绩曰，既有其体，便有其用，语用非体，论体非用，用有兴废，体无生灭。（本文）将恐见其用异，便谓心随境灭。（注）臣绩曰，惑者迷其体用，故不断猜。何者？夫体之与用，不离不即，离体无用，故云不离，用义非体，故云不即。见其不离而迷其不即，迷其不即，便谓心随境灭。

显然注里的体用已经是典型的体用对举了。关于沈绩我们一无所知，但无疑是梁代的人。

三、据说是有名的净影寺慧远之师、北齐的法上和尚(495—580年)的著作《十地论义疏》(敦煌出土，保定五年也即565年书写)有"……本末有差，体用两别"(《大正藏》八五，七六七a)之语，下面还有这样一节：

> 八识位中，七识无体，依真而用别，即用为体，更无别体，正以用为体，即体用同时以辩。(同七七一b)

这难道不是明显的体用对举之例吗？特别是这一条和上面的二，不单是对举，还是适用于哲学思辨的范畴，值得注意。天台宗第二祖的南岳慧思的生年比法上要晚二十年，卒年早三年，总之是同时代的人，其《大乘止观法门》中"智是心用，心是智体"之类体用对举例很多。只是此书是否慧思写的据说还有些疑问。

四、隋代的嘉祥大师吉藏(549—623年)的《中观论疏》，已经反复使用了体用对举的论法，其五卷末，也即论生、住、灭三相(《中论·三相品》)处有：

> 又此一偈(三相品第二偈)并破毗昙，毗昙师二说，一云，体同时，用前后。……二云，体用同时。(《大正藏》，四二，七九a)

阿毗昙云"体即同时，用有前后"，或"数论师云"之类的话在其他地方也可见到。不知毗昙师何指，如果是毗昙学派相承之说的意思，或者是就是这个学派的用语的话，就应该和前面的三例同时，或者是更加前一些。只是吉藏的《三论玄义》在谈到"般若为体，方便为用"时，引用了罗什的《智度论》中的"譬如金为体，金上精巧为用"，如果是事实的话，确为体用对举的最早的例子，然而实际上原文中没有"体用"二字，有时是吉藏故意修改而引用的，值得注意(岩波文库本二四〇页)。本来，《智度论》的"般若与方便，本体是一，以所用小异，故别说，譬如金师以巧方便故，以金作

种种异物,虽皆是金,而各异名"的原文,对本文的主题来说,应该说是饶有趣味的。

前些年,我和几位佛教家在一起喝茶时,提到了体用对举的问题,他们异口同声地说,应该和《起信论》的体相用三大有关。然而我想和现在这个题目应该说是无关的。真谛三藏翻译《大乘起信论》,是在梁太清四年(550 年)。而前面第二例,为《弘明集》所收,《弘明集》编者僧佑的生卒是 445 至 518 年。另外,我列举的诸例都是和佛教有关的东西,没有涉及到所谓外典,也即当时所谓一般典籍,不是因为在外典找不到,而是因为当时对外典还不太了解,即使内典方面,原本门外汉,不免歪打正着。所以本文的有效性也许会在明天烟消云散,这也许是我希望的吧。现在作如下结论:

体用对举的表现,或者是议论方法,首先是在五六世纪之交,其次主要是在和佛教有关的著作里开始明确出现。而后,在所谓隋唐佛教的各种论著中,已经广泛使用体用概念,以之来建立精致宏大的理论体系,所以对以后的孔颖达、惠能、崔憬就没有详细论述的必要了。然而对崔憬文章中的道器、体用关系和宋学中的道 = 体、器 = 用相反这一点,我想倒是值得留意的。

最后,想对本文所举诸例以及解说作一概括,以补充前面提到的张岱年的定义,并对体用概念的含义再作一下总结。

(一) 所谓体用概念最小限度的必要条件。

1. 需要有"体用"二字,譬如:

甲者丙之体也,乙者丙之用也　甲者体也,乙者用也

甲者乙之体也,乙者甲之用也

体……用…… = 体用

这样的对用并举。

2. "体"和"用"的意思被抽象化成一般概念或者是范畴,也就是说,在所谓"体"是根本性的、第一性的;用是派生的、从属的、第二性的,这样相关意义上使用。

(二) 但与此同时,体用对实体或者是本体,在其作用或者是现象意

义上并不经常发生阻碍。此时,本体并不一定需要宇宙或存在界的本体那样形而上学的意义。(而且从历史上来看,这也并非体用对举的原义。所谓原义,应该说是身体本身和身体行为的关系吧。)也可以说是在任意二项中,如以甲为本体,则乙是现象或作用。(关于这一点,诸家议论时而发生混乱。)而且,体和用是体和它的用,所以体用应该说是同一东西的两种现象(例如,般若和方便),所以,体用一致或者即体即用是其自然归结,但是对此同一性最好不要作什么严密的思考。有时也以中学和西学、性和情去配当体用(参见安田二郎《中国近世思想研究》八十三页),总之是上面所说(一)的2.的原则优先。

(三) 如将体用概念和和因果概念加以对比的话,就非常好理解了。(这一点似乎有展开的必要,但现加以省略。)

桓玄和慧远的礼敬问题

到现在为止,有关这个题目的研究已经数不胜数,所以就我个人而言,要想超越现有的研究成果,提出崭新的见解,哪怕只是一点儿也是很困难的。当然,就一般的情形而言,如果研究的立足点不一样的话,无疑对历史事实的解释以及认识都必然是不一样的。纵然如此,也只是一个程度的差异问题,仅仅提出自己的结论,舍弃必要的旁证而只对史料进行解释,对自己的主观推断作反向证明而已。但这种场合令人困惑的是,为了避免事实的重复而只提出自己的结论的话,一两页纸也就足够了,不成什么体统。考虑良久,写成了现在这个样子的东西,我并没有想将之称作"论文",然而在读了一些前人的研究成果以后,我想本文的尝试并不是毫无意义的。无论如何,因为做梦也没有想到自己能够读懂那些佶屈深奥的原文,所以我衷心期待学者的批评指正。只是为了不连累我们的研究会①有一点需要说明的是,以后研究会的集体阅读讨论也会读到这几篇文章,作为它的成果也将会以更完善的形式发表,所以,我这次的发表是本于个人的见解而作的译注部分。其中有少数地方非常难以理解,全靠福永光司的指教才得以完成,即便如此,所有的错误和不妥当的地方都由我个人承担责任。还需要再次强调的是,本文并非总括性的研究。如果有幸我的论文不被看作毫无价值,而且有人能因此着手去研究礼敬问

① 邓注:这里所说的研究会,指1950—1960年代的十余年间京都大学人文科学研究所以"肇论研究"为题的组织的一个中国中世思想史研究班子。本文为岛田在研究会中承任的慧远部分的文献日语翻译部分,并提出了自己的见解,文体介于论文和翻译之间,所以岛田有如斯开场白。可参见本书的《解说》。尽管岛田的翻译部分有一些独到之处,但译者在翻译本文时,为了方便中国读者,还是将岛田的翻译文还原成了汉文。请读者谅察。

题以及与此题目有关的研究或作全面性了解的话，我在此特别推荐板野长八的《东晋时期佛教的礼敬问题》（《东方学报》东京，第十一之二）、冢本善隆的《支那的佛法和王法》（收于宫本正尊编辑《佛教的根本真理》）两篇文章，希望读者能将它们一并参考阅读。

元兴元年（402年）担任太尉、录尚书事、都督中外诸军事、扬州牧、领予州刺史、总百揆等职，驻扎姑孰，等待篡夺帝位的桓玄，[1]致信当时作为执掌政府最高权力的八座，[2]开启了桓玄与慧远有关礼敬问题讨论的发端。[3]

一、《与八座论沙门敬事书》①

玄再拜白顿首：

八日[4]垂至旧诸沙门皆不敬王者，何庾虽已论之而并率所见，未是以理相屈也。庾意在尊主而理据未尽，何出于偏信遂沦名体。

夫佛之为化，[5]虽诞以茫浩推于视听之外，然以敬为本，此处不异，[6]盖所期者殊非敬恭宜废也。

老子同王侯于三大，原其所重，皆在于资生通运，岂独以圣人在位而比称二仪哉。将以天地之大德曰生，通生理物，存乎王者，故尊其神器而礼寔唯隆，岂是虚相崇重义存君御而已哉。

沙门之所以生生资存，亦日用于理命，岂有受其德而遗其礼，沾其惠而废其敬哉。既理所不容，亦情所不安。

一代之大事，宜共求其衷想，复相与研尽之，比八日令得详定也。桓玄再拜顿首。[7]

---

① 邓注：岛田原文只写了番号，没有注明文章的标题。现根据《弘明集》补上标题。以下同。另外，根据本文的注[3]，岛田在本文中使用的底本是《大正藏经》卷五十二（高丽本），并且参照了校勘以及唐释彦悰《集沙门不拜俗等事》（《大正藏经》同卷），并在训读翻译时对底本进行了许多考证和校勘。这些考证和校勘都记录在本文的注释里。本人在翻译本文时没有找到岛田使用过的底本，只得根据台湾商务印书馆出版的影印上海涵芬楼的四部丛刊子部《弘明集三十卷》把岛田的训读翻译文还原成汉文原文，而对记载有岛田的考证校勘的注则不管底本如何而原文照翻。请读者们谅解。

桓玄不仅将这封寄给了八座,还向两个人征求了意见。这两个人一个是王谧,另一个即是慧远。慧远的事以后再谈,先来看王谧。王谧[8]当时是中书令吏部尚书,是八座之一,所以桓玄似乎没有必要特意再度给他写信,但是,桓玄还是特意致信王谧:

二、《桓玄与王中令难沙门应敬王事》

沙门抗礼至尊,正自是情所不安。一代大事,宜共论尽之。今与八座书,向已送都。今附此信,君是宜在此理者,迟闻德音。

表明桓玄十分重视王谧的意见。在给慧远的信笺中桓玄也说道,王领军对于这个问题的看法非常重要,[9]主要是出于王谧是王导的孙子,更从其是高官名族中有影响的佛教流派的考虑。同时,桓玄个人对他也很有好感,如果有了王谧的支持自然是好事。

不过,前面引述的桓玄《与八座论沙门敬事书》中提到了何充、庾冰对礼敬问题早已有所论述,这是指正好是六十年前发生在东晋咸康六年(340 年)完全一样的论争。而那次关于礼敬问题的论争可以说是中国历史上最早的一次。所以可以想见,桓玄完全了解东晋时期的论争而再度掀起了礼敬问题的论争。这里,先简要回顾一下何充与庾冰关于礼敬问题的论争经过与详情。

晋咸康六年,成帝幼冲,庾冰辅政,谓沙门应尽敬王者。尚书令何充等议不应敬。下礼官详议。博士议与充同。门下承冰旨为驳。尚书令何充及仆射褚翌诸葛恢尚书凭怀谢广等奏。[10]

何充等人的上书叙述如下:

(1)《(尚书令何充奏)沙门不应尽敬》

尚书令冠军抚军都乡侯臣充、散骑常侍左仆射长平伯臣翌、散骑常侍右仆射建安伯臣恢、尚书关中侯臣怀守、尚书昌安子臣广等言。

世祖武皇帝以盛明革命,肃祖明皇帝聪圣玄览岂于时沙门不易屈膝?顾以不变其修善之法,所以通天下之志也。愚谓宜遵承先帝故事,于义为长。

针对何充的上奏,庾冰以成帝诏书的形式作了如下的反驳:

(2)(庾冰)《为晋成帝作诏》

夫万方殊俗,神道难辩,有自来矣。达观傍通,诚当无怪。况阿跪拜之礼,何必尚然。[11]当复原先王所以尚之之意,岂直好此屈折而坐遘盘辟哉。固不然矣。

因父子之敬,建君臣之序,[12]制法度,崇礼秩,岂徒然哉?良有以矣。既其有以,将何以易之?然则名礼之设,其无情乎!

且今果有佛耶?将无佛耶?有佛耶其道固弘,无佛耶义将何取。

纵其信然,将是方外之事。[13]方外之事,岂方内所体。[14]而当矫形骸,违常务,易礼典,弃名教,是吾所甚疑也。

名教有由来,百代所不废。昧旦丕显,后世犹殆。殆之为弊,其故难寻。[15]而今当远慕芒昧,依稀未分,弃礼于一朝,[16]废教于当世,使夫凡流傲逸宪度,又是吾之所甚疑也。

纵其信然,纵其有之,吾将通之于神明,得之于胸怀耳。轨宪宏模,固不可废之于正朝矣。

凡此等类皆晋民也,论其才智又常人也。而当因所说之难辩,假服饰以凌度,抗殊俗之傲礼,直形骸于万乘,又是吾所弗取也。

诸君并国器也。悟言则当测幽微,论治则当重国典。苟其不然,吾将何述焉。

何充等人再度上书反对:

(3)《尚书令何充及褚翌诸葛恢冯怀谢广等重表》

尚书令冠军抚军都乡侯臣充、散骑常侍左仆射长平伯臣翌、散骑常

侍右仆射建安伯臣恢、尚书关中侯臣怀守、尚书安昌子臣广等言:诏书如右。臣等闇短,不足以赞扬圣旨,宣畅大义。伏省明诏,震惧屏营。

辄共寻详,有佛无佛,固非臣等所能定也。然寻其遗文,钻其要旨,五戒之禁,实助王化。贱昭昭之名行,贵冥冥之潜操。行德在于忘身,抱一心之清妙。[17]

且兴自汉世,迄于今日,虽法有隆衰,而弊无妖妄。神道经久,未有比也。

夫诅有损也,况必有益。[18]臣之愚诚,实愿尘露之微,增润嵩岱。[19]区区之祝,[20]上卑皇极。[21]今一令其拜,遂坏其法。令修善之俗废于圣世,习实生常[22]必致愁惧隐之,臣心窃所未安。

臣虽蒙蔽,岂敢以偏见疑误圣听。直谓世经三代,人更明圣。今不为之制,无亏王法,而幽冥之路可无壅滞。[23]

是以复陈愚诚,乞垂省察。谨启。

针对何充等人的意见,庾冰则又一次以成帝的名义发布诏书:

(4)《成帝重诏》

省所陈具情旨,幽昧之事诚非寓言所尽。然其较略乃大人神常度,[24]粗复有分例耳。

大都百王制法,虽质文随时,然未有以殊俗参治恢诞杂化者也。岂曩圣之不达,来圣之宏通哉!

且五戒之小善,[25]粗拟似人伦,而更于世主,略其礼敬耶。

礼重矣,敬大矣,为治之纲尽于此矣。万乘之君非好尊也,区域之民非好卑也,而卑尊不陈,王教不得一。二之则乱。[26]斯曩圣所以宪章,体国所宜不惑也。通才博采往往备其事,修之家可矣。修之国及朝则不可。[27]斯岂不远矣。[28]

省所陈,果亦未能了有之与无矣。纵其了,犹谓不可以参治,而况都无而当以两行耶。

而何充等人依旧上奏反对：

(5)《尚书令何充仆射褚翌等重奏不应敬表》

臣等虽诚暗蔽不通远旨，至于乾乾夙夜思循王度，[29]宁苟执偏管而乱大伦。直以汉魏逮晋，不闻异议，尊卑宪章，无或暂亏也。

今沙门之慎戒专专然，及为其礼，一而已矣。至于守戒之笃者，亡身不吝。何敢以形骸而慢礼敬哉。

每见烧香咒愿，必先国家欲福佑之隆，情无极已。奉上崇顺，出于自然礼仪之简，盖是专一守法。[30]是以先圣御世，因而弗革也。

天网恢恢，疏而不失。臣等愽愽以为不令致拜，于法无亏。因其所利而惠之，使贤愚莫敢不用情，则上有天覆地载之施，下有守一修善之人。

谨复陈其愚浅，愿蒙省察。谨启。

以上列举了何充与庾冰有关礼敬论争的资料。最后，从《弘明集》附录记载的"时庾冰止议，竟不施敬"可以推测，这场论争的结局是不了了之。

现在再把问题回到桓玄那里。

由于桓玄的引发而重新燃起这次的礼敬问题论争，尤为令人感兴趣的一点是这场论争充满的哲学色彩。也就是说，何充与庾冰认为，沙门必须礼敬王者的根据在于，向王者敬礼的礼，是由圣王制定的、当今王朝实行着的礼；对此，桓玄的《与八座书》则主要依据《周易》的哲学思想，对王者绝对至高无上性展开了论述。认为万物"欲生"，"生"乃是根本，与此相应，天地"生生不已"，"生生"乃天地之道。桓玄进一步提出，天地"生生不已"的根本作用，由王者积极自觉地加以发挥。王者使得天地作用的运转顺利无阻，即"通运"。王者统理万物——万物以人为顶点——也就是给予秩序而达到"不滞而通"。"通"一词在外延上指通畅运行即万事（万人）不闭塞滞涩而自由运行。也就是说，生生需要依据，譬如以王者的政治或者是政治制度等为根据和资料，这就是"资之以生""资之以

存”的涵义。百姓不管意识没意识到这种天地——王者的理命,都“日用着”,每天都在依赖和实践着。沙门只要想生活下去的,都毫无例外地要依赖于王者之化(也可说是政治也可说是教化)而生。这就叫做“岂有受其德而遣其礼,沾其惠而废其敬哉”?

在与慧远关于报应问题的探讨中、在与王谧关于心无义的问答中,以及在与殷伯道关于杀生问题的对答中,都可以看到桓玄的这种哲学思想,无疑这是以他本人的哲学素养和喜好清谈为根据的。但在另一方面,也可以清楚地看到,何充与庾冰等人的那场论争在六十年后大大深化了。

对于桓玄在信笺中的咨询,八座作了如下的答复:

三、《答桓玄论沙门敬事书》

中军将军尚书令宜阳开国侯桓谦等。[31]惶恐死罪,奉诲使沙门致敬王者。何庾虽论,竟未究尽。此是大事,宜使允中,实如雅论。

然佛法与尧孔殊趣,礼教正乖。[32]人以发肤为重,而髡削不疑,出家弃亲,不以色养为孝。土木形骸,绝欲止竞。不期一生,要福万劫,世之所贵,已皆落之,礼教所重,意悉绝之。资父事君,天属之至,犹离其亲爱,岂得致礼万乘,势自应废。

弥历三代,置其绝羁。当以神明无方。亦不以崖检。视听之外,或别有理。

今便使其致恭,恐应革者。多非唯拜起。

又王者奉法出于敬信其理而变其仪,复是情所未了。即而容之,乃是在宥之弘。王令以别答公难,孔国张敞在彼,想已面谘所怀。道宝诸道人,并足酬对高旨。[33]下官等不识佛理,率情以言,愧不足览。谦等惶恐死罪。

“天属之至,犹离其亲爱,岂得致礼万乘,势自应发”等都是饶有兴味的见解,但比较而言名教方面的反驳要委婉得多。如果依据名教论理,没有比遗弃亲子关系更为不道德的行为了。尤其值得关注的是有关“王者奉法出于敬”之类的论点。如果我的解释准确无误的话,它对于了解礼敬问

题讨论的背景具有积极的价值。不过,后面还将对这一点作更为详尽的说明。总之,“在宥”一语出于《庄子》的“闻在宥天下,不闻治天下也”(《在宥篇》),包含着自由放任、无为而化的含意。

不知桓玄与八座的探讨是否就此中断,因为除了以上的书信以外还没有看到其他资料的存在。下面来看王谧对于桓玄看法的反应。

王谧在回信中发表了如下的见解:

四、《王令答桓书》

领军将军吏部尚书中书令武冈男王谧,[34]惶恐死罪。奉诲及道人抗礼至尊,并见与八座书,具承高旨。容音之唱,辞理兼至。[35]近者亦粗闻公道,未获究尽,[36]寻何庾二旨,亦恨不悉。以为二论漏于偏见,无晓然厌心处,真如雅诲。

夫佛法之兴,出自天竺,宗本幽遐,难以言辩。既涉乎教,故可略而言耳。意以为殊方异俗,虽所安每乖,至于君御之理,莫不必同。

今沙门虽意深于敬,不以形屈为礼,迹充率土而趣超方内者矣。是以外国之君莫不降礼,良以道在则贵,不以人为轻重也。

寻大法宣流为日谅久,年逾四百,历代有三,虽风移政易,而弘之不异。岂不以独绝之化有日用于陶渐,清约之风无害于隆平者乎!故王者拱,不恨恨于缺户;[37]沙门保真,不自疑于诞世者也。

承以通生理物,存乎王者,考诸理归,实如嘉论。三复德音,不能已已。虽欲奉酬,言将无寄,犹以为功高者不赏,惠深者忘谢,虽复一拜一起,亦岂足答济通之德哉。

公眷眄未遗,猥见逮问。辄率陈愚管,不致嫌于所奉耳。愿不以人废言。临白反侧,谧惶恐死罪。

所谓“功高者不赏,惠深者忘谢,虽复一拜一起,亦岂足答济通之德哉”,无疑是新提出的见解,但这一见解只要无条件承认桓玄的“通生理物,存乎王者”之大前提,毫无疑问只是一种诡辩的遁辞而已。慧远最终没有屈从于桓玄,是因为他没有无条件地接受这一大前提。

对于上述王谧的答复，桓玄进一步提出了反驳：

五、《桓难》

来示云：沙门虽意深于敬，而不以形屈为礼。

难曰：沙门之敬，岂皆略形存心？忏悔礼拜，亦笃于事。爰暨之师，逮于上座，与世人揖跪，但为小异其制耳。既不能忘形于彼，何为忽仪于此？且师之为理，以资悟为德。君道通生，则理宜在本。在三之义，岂非情理之极哉！

来示云：外国之君莫不降礼，良以道在则贵，不以人为轻重也。

难曰：外国之君非所宜喻，而佛教之兴亦其指可知。岂不以六夷骄强非常教所化，故大设灵奇使其畏服。既畏服之，然后顺轨。此盖是本惧鬼神福报之事，岂是宗玄妙之道耶？道在则贵，将异于雅旨，岂得被其法服？便道在其中，若以道在然后为贵，就如君言，圣人之道道之极也，君臣之敬愈敦于礼。如此，则沙门不敬，岂得以道在为贵哉！[38]

来示云：历年四百，历代有三，而弘之不异，岂不以独绝之化有日用于陶渐，清约之风无害于隆平者乎。

难曰：历代不革，非所以为证也。曩者晋人略无奉佛，沙门徒众皆是诸胡。且王者与之不接，故可任其方俗，不为之检耳。

今主上奉佛，亲接法事，事异于昔，何可不使其礼有准日用，清约有助于教皆如君言？此盖是佛法之功，非沙门傲诞之所益也。[39]今笃以祗敬，[40]将无弥浓其助哉。

来示云：功高者不赏，惠深者忘谢。虽复一拜一起，岂足答济通之恩。

难曰：夫理至无酬，诚如来示。然情在罔极，则敬自从之。此圣人之所以缘情制礼，而各通其寄也。若以功深惠重，必略其谢，则释迦之德，为是深耶？为是浅耶？若浅耶，不宜以小道而乱大伦。若深耶，岂得彼肃其恭。而此驰其敬哉？[41]

桓玄的锋芒锐不可当,而其中所谓"今主上奉佛,亲接法事,事异于昔,何可不使其礼有准"一节尤为值得注意。这段文字与其说是桓玄的出发点意在讨论礼敬问题的实质,不如说是形式上的,意在主动挑起事端。礼敬问题的提起无疑和理论是非有着密切的关系,正如学者们已经指出的那样,是带有延续性的问题。然而当时的历史背景是佛教的突飞猛进已经开始与国家的政治权力出现冲突,甚至已经到了危及国家财政收入的程度,这是诸多学者已经充分究明了的事实,这里并不打算进一步说明。我这里只是想指出的是,如果仅仅就围绕礼敬问题而言,如前面已经引述的那样,这个争论实际上是一种形式上的必然原因所导致的。

不过,即使就这一点而言,本文也不准备展开分析,而更重要的是王谧的反论。对于桓玄的反驳,王谧进一步反驳:

六、《答桓太尉》

难曰:沙门之敬,岂皆略形存心,忏悔礼拜,亦笃于事哉。

答曰:夫沙门之道。自以敬为主。但津涂既殊,义无降屈。故虽天属之重形,礼都尽也。沙门所以推宗师长,自相崇敬者,良以宗致既同则长幼咸序,[42]资通有系则事与心应。[43]原佛法虽旷而不遗小善,一分之功报亦应之。积毫成山,义斯著矣。

难曰:君道通生,则理应在本。在三之义,岂非情理之极哉。

答曰:夫君道通生,则理同造化,夫陶铸敷气,功则弘矣,而未有谢惠于所禀,厝感于理本者何?良以冥本幽绝,非物象之所举。运通理妙,岂粗迹之能酬。是以夫子云:可使由之,不可使知之。此之谓也。

难曰:外国之君非所应喻,佛教之兴亦其旨可知。岂不以六夷骄强非常教所化,故大设灵奇使其畏服。

答曰:夫神道设教,诚难以言辨。意以为大设灵奇,示以报应,此最影响之实理,佛教之根要。今若谓三世为虚诞,罪福为畏惧,则释迦之所明,殆将无寄矣。

常以为周孔之化,救其甚弊,[44]故言迹尽乎一生,而不开万劫之涂。[45]然远探其旨,亦往往可寻。孝悌仁义,明不谋而自同四时之生

杀,则矜慈之心见。又屡抑仲由之问,[46]亦似有深旨。但教体既殊,故此处常昧耳。静而求之,殆将然乎?殆将然乎?

难曰:君臣之敬愈敦于礼,如此,则沙门不敬,岂得以道在为贵哉。

答曰:重寻高论,以为君道运通理同三大,是以前条已粗言意,以为君人之道,窃同高旨。

至于君臣之敬,则理尽名教。今沙门既不臣王侯,故敬与之废耳。

难曰:历代不革,非所以为证也。曩者晋人略无奉佛,沙门徒众皆是诸胡。且王者与之不接,故可任其方俗不为之检耳。

答曰:前所以云历有年代者,正以容养之道,要当有以故耳。非谓已然之事,无可改之理也。此盖言势之所至,非憧然所据也。[47]胡人不接王者,又如高唱。前代之不论,或在于此耶?

难曰:此盖是佛法之功,非沙门傲诞之所益。今笃以祇敬,将无弥浓其助哉。

答曰:敬寻来论,是不诬佛理也。但傲诞之迹有亏大化,诚如来诲。诚如来诲,意谓沙门之道,可得称异而非傲诞。今若以千载之末,[48]淳风转薄,横服之徒,[49]多非其人者,敢不怀愧。今但谓自理而默,差可遗人而言道耳。前答云:不以人为轻重。微意在此矣。

难曰:若以功深惠重必略其谢,则释迦之德,为是深耶?为是浅耶?若浅耶,不宜以小道而乱大伦。若深耶,岂得彼肃其恭而此弛其敬哉。

答曰:以为释迦之道深则深矣,而瞻仰之徒弥笃其敬者。此盖造道之伦必资行功,行功之美莫尚于此。如斯乃积,行之所因,来世之关键也。且致敬师长功犹难抑,况拟心宗极而可替其礼哉?故虽俯仰累劫,[50]而非谢惠之谓也。

对此,桓玄再次提出诘难:

七、《难王中令》

省示,犹复未释所疑。因来告复,粗有其难。

夫情敬之理,岂容有二,皆是自内以及外耳。既入于有情之境,则

不可得无也。

若如来言，王者同之造化，未有谢惠于所稟，厝感于理本，是为功玄理深，莫此之大也。则佛之为化，复何以过兹？而来论云：津涂既殊则义无降屈，宗致既同则长幼咸序，资通有系则事与心应。若理在己本，德深居极。[51]岂得云津涂之异而云降屈耶？[52]

宗致为是何耶？若以学业为宗致者，则学之所学，故是发其自然之性耳。苟自然有在，所由而稟，则自然之本，居可知矣。资通之悟，更是发莹其末耳。事与心应，何得在此而不在彼？

又云：周孔之化救其甚弊，故尽于一生而不开万劫之涂。

夫以神奇为化，则其教易行，异于督以仁义、尽于人事也。是以黄巾妖惑之徒，皆赴者如云。若此为实理，行之又易，圣人何缘舍所易之实道，而为难行之末事哉？其不然也，亦以明矣。[53]将以化教殊俗，理在权济，恢诞之谈，其可知。

又云：君臣之敬理尽名教，今沙门既不臣王侯，故敬与之废。何为其然？夫敬之为理，上纸言之详矣。君臣之敬，皆是自然之所生。理笃于情本，岂是名教之事耶？前论已云：天地之大德曰生，通生理物，存乎王者。[54]苟所通在斯，何得非自然之所重哉！

又云：造道之伦必资功行，积行之所因，来世之关键也。拟心宗极，不可替其敬，虽俯仰累劫，而非谢惠之谓。

请复就来旨而借以为难。如来告，是敬为行首，是敦敬之重也。功行者当计其为功之劳耳，何得直以珍仰释迦而云莫尚于此耶？

惠无所谢，达者所不惑。但理根深极，情敬不可得无耳。臣之敬君，岂谢惠者耶？

对此，王谧也再一次反驳道：

八、《答桓太尉》

奉告并垂难，且承高旨。此理微缅，至难厝言。又一代大事，应时详尽，下官才非拔幽，特乏研析，[55]且妙难精诣益增茫惑。但高旨既

臻,不敢默已,辄复率其短见,妄酬来诲。无以启发容致,衹用反侧,愿复询道人通才,蠲其不逮。

公云:宗致为是何耶?若以学业为宗致者,则学之所学,故是发其自然之性耳。苟自然有在,所由而禀,则自然之本居可知矣。

今以为宗致者,是所趣之至道。学业者日用之筌蹄,今将欲趣彼至极,不得不假筌蹄以自运耳。故知所假之功,未是其绝处也。夫积学以之极者,必阶粗以及妙。鱼获而筌废,理斯见矣。

公以为神奇之化易,仁义之功难。圣人何缘舍所易之实道,而为难行之末事哉?其不然也,亦以明矣。

意以为佛之为教,与内圣永殊。既云其殊,理则无并。今论佛理,故当依其宗而立言也,然后通塞之涂,可得而详矣。前答所以云,“仁善之行不杀之旨,其若似可同者”,故引以就此耳。至于发言抗论,津径所归,[56]固难得而一矣。

然愚意所见,乃更以佛教为难也。何以言之?今内圣所明,以为出其言善,应若影响。如其不善,千里违之。如此则善恶应于俄顷,祸福交于目前。且为仁由己,弘之则是而犹有弃正而即邪,背道而从欲者矣。

况佛教喻一生于弹指,期要终于永劫。语灵异之无位,设报应于未兆。取之能信,不亦难乎?是以化暨中国,悟之者尠。故《本起经》云:正言似反。[57]此之谓矣。

公云:行功者当计其为功之劳,何得直以珍仰释迦而云莫尚于此耶?

请试言曰:以为佛道弘旷,事数弥繁,可以练神成道,[58]非唯一事也。至于在心无倦,于事能劳,珍仰宗极,便是行功之一耳。前答所以云莫尚于此者,自谓拟心宗辙,其理难尚,非为礼拜之事便为无取也。[59]但既在未尽之域,不得不有心于希通。虽一分之轻微,必终期之所须也。

公云:君臣之敬,皆是自然之所生。理笃于情本,岂是名教之事耶?敬挹高论,[60]不容间然。是以前答云“君人之道窃同高旨”者,意

在此也。至于君臣之敬,事尽揖拜,故以此为名教耳,非谓相与之际尽于形迹也。请复重申以尽微意。

夫太上之世,[61]君臣已位,自然情爱则义著化本。于斯时也,则形敬蔑闻。君道虚运,故相忘之理泰。臣遇冥陶,故事尽于知之。因此而推形敬,不与心为影响,殆将明矣。及亲誉既生,兹礼乃兴,岂非后圣之制作,事与时应者乎?此理虚邈,良难为辩,如其未允,请俟高尚。[62]

但是,桓玄并没有等到辩论的结束,就下令实施敬礼制度。从他下面给王谧的书信中可以知道这一点:

九、《与王中令书》

来难手笔甚佳,殊为斐然。可以为释疑处,殊是未至也。遂相攻难,未见其已。今复料要,明在三之理,以辩对轻重,则敬否之理可知。想研微之功,必在苦愈析耳。[63]

八日已及今与右仆射书,[64]便今施行敬事尊主之道,使天下莫不敬,虽复佛道无以加其尊,岂不尽善耶?事虽已行无豫,[65]所论宜究也。想诸人或更有精析耳。[66]可以示仲文。[67]

桓玄虽有震主之威但却无法与权贵比肩,在实施了敬礼措施以后继续进行辩论,其中的含意究竟是什么呢?这是因为他考虑到事关重大,而且还有其他特殊的理由。前面已经列举了“诸人的精析”,而后桓玄又向王谧发起责难:

十、《重难王中令》

比获来示并诸人所论,并未有以释其所疑。就而为难,殆以流迁。今复重申前意而委曲之,想足下有以顿白马之辔,[68]知辩制之有耳。

夫佛教之所重,全以神为贵。是故师徒相宗,莫二其伦。凡神之明暗各有本分,分之所资,禀之有本。师之为功,在于发悟。譬犹荆璞

而莹拂之耳,若质非美玉,琢磨何益。是为美恶存乎自然,深德在于资始,拂莹之功实已末焉。

既怀玉在中,又匠以成器,非君道则无以伸。遂此生而通其为道者也。是为在三之重,而师为之末。何以言之?君道兼师,而师不兼君。教以弘之,法以齐之,君之道也。岂不然乎?岂可以在理之轻而夺宜尊之敬。

三复其理,愈所疑骇。制作之旨,将在彼而不在此,错而用之,其弊弥甚。

想复领其趣而遗其事,[69]得之濠上耳。

对于桓玄的书信,王谧回答道:

十一、《重答桓太尉》

重亏嘉诲。云佛之为教,以神为贵。神之明暗,各有本分。师之为理,在于发悟。至于君道则可以伸,遂此生通,其为道者也。示为师无该通之美,[70]君有兼师之德。弘崇主之,大礼析在三之深浅。[71]实如高论,实如高论。下官近所以脱言鄙见至于往反者,缘顾问既萃,不容有隐,乃更成别辩一理,非但习常之惑也。既重研妙旨,理实恢邈,旷若发蒙,于是乎在。承已命庾恒施行其事[72]至敬。时定公私幸甚。下官瞻仰,[73]所悟义在击节。至于濠上之诲,不敢当命也。

桓玄与王谧之间关于礼敬的辩论,最终以王谧屈服放弃自己的见解为结局。这个结果很有可能是王谧在敬礼的政令发布以后感知到继续争论的话可能有杀身之祸吧。不过,只要无条件地肯定前面引文中桓玄提到的问题的出发点"通生理门,存乎王者……沙门之所以生生资存,亦日用于理命",王谧表示无条件地接受就是理所当然的了。

最初,本文的主题是讨论桓玄和慧远关于礼敬的争论。前面已经说过,桓玄给八座和王谧致信讨论礼敬问题,同时又单独给慧远书信,征求他的意见。于是将桓玄与慧远关于礼敬之争作为本文的中心部分,并依照顺

序展开了梳理,有幸的是在《慧远研究》上卷中的《遗文篇》里收录了:

十二、《桓玄致远法师书》(见《遗文篇》附录九)

十三、《远法师答书》(见《遗文篇》十六)

因为注释十分详细,这里不打算全部征引。仅将桓玄对十三、《远法师答书》的反驳回信引述如下:

十四、《重答远法师书》

知以方外遗形,故不贵为生之益。求宗不由顺化,故不重运通之资。又云:内乖天属之重,而不违其孝。外阙奉主之恭,而不失其敬。

若如来言,理本无重,则无缘有致孝之情;事非资通,不应复有致恭之义。君亲之情,许其未尽,则情之所寄,何为绝之?夫累着在于心滞,不由形敬,形敬盖是心之所用耳。若乃在其本而纵以形敬,此复所未之谕。[74]

又云:佛教两弘,亦有处俗之教,或泽流天下,道洽六亲,固以协赞皇极而不虚沾其德矣。

夫佛教存行,各以事应,因缘有本,必至无差者也。如此,则为道者亦何能违之哉。

是故释迦之道不能超白净于津梁,[75]虽未获须陀,故是同国人所蒙耳。就如来言,此自有道,深德之功。固非今之所谓宜教者所可拟议也。

来示未能共求其理,便使大致慨然,故是未之谕也。想不惑留常之滞,而谬情理之用耳。

对于桓玄的书信慧远是否还有其他回信呢?至少在《弘明集·集沙门不拜俗等事》中,都没有看到其他回信的存在。但是,在《高僧传》卷六的《慧远传》中,记录了慧远的回信:

（远答书曰）“夫称沙门者何耶？谓能发蒙俗之幽昏，启化表之玄路。方将以兼忘之道与天下同往，使希高者挹其遗风，漱流者味其余津。若然虽大业未就，观其超步之迹，所悟固已弘矣。”又，袈裟非朝宗之服，钵盂非廊庙之器，沙门尘外之人，不应致敬王者。

在这封回信中，凡是加了强调点的文字，在前面的慧远的回信（十三《远法师答书》）中都可以看到，而没有加点的文字都未见于前信。但是，引号中的文字并不是第一次见到的文字，在后面提及的《沙门不敬王者论》五篇的结尾，都一字不差地可以见到。另外，括号中的文字，正如板野长八氏指出的那样，可能是第二封回信中的文字。慧远的《不敬王者论》中引用重复自己以前文章的内容的情形十分普遍。[76]不过与此不同的是，《高僧传》引用《不敬王者论》中的文字和回信内容混在一起的情形是充分可信的。应该避免急切的决论，因为仅仅根据文章的内容是很难确定的。如果可以作为第二封回信的话，它的注释应该见于《遗文篇》。

不知道出于什么原因，元兴二年（403 年）十二月，桓玄撤回了他发布的关于礼敬的政令。也就是在他实现了野心篡夺到东晋政权，改年号为永始的那天，他在撤回诏书中说：

十五、《桓楚许道人不致礼诏》

门下，佛法宏诞，所不能了。推其笃至之情，故宁与其敬耳。[77]今事在己，[78]苟所不了，且当宁从其略诸人，勿复使礼也。便皆使闻知。

其后，侍中祭酒卞嗣之、给事黄门侍中袁恪之、门下通事令史马范等人再三请求撤回这封诏书，但是桓玄没有接受。他在给他们的回信中说了“亦是兼爱九流，各遂其道也”、“内外兼弘”等意思。

由桓玄引起的有关礼敬问题的争论似乎由此而结束了。不过，第二年元兴三年，在桓玄败落以后，慧远又写了有名的如下文章：

十六、《沙门不敬王者论》五篇（见《遗文篇》十七）

对这个问题从理论上进行了总结。这五篇文章发挥了前面提到的"十三《远法师答书》"一文中的分析,尤其对佛教超现实主义哲学做了详细说明,可说是对于桓玄的根本论题从正面加以了驳斥。首先,慧远明确将佛教教徒分为"在家"和"出家"两种类型:"在家"教徒无疑应该是"奉(王)法顺化之方内之民";但是"出家"教徒与"在家"教徒根本不同,出家教徒早已超越"生"、"生生"而一心追求"宗"(宗教的真理)。"宗"是在根本上与"生生"对立冲突的。在慧远看来,"生生"只要知道来源于天地王者之"化",沙门则可以"求宗不由顺化"(也就是和"化"相反的方向)。这里马上就出现了两个问题:第一个问题是,作为现实中的一个不可掩盖的问题,那些背离根本性的原理追求,不以律行为事的人,只是为了逃脱赋役、逃脱司直的追究才转向佛教的。对此,源于王权的规正措施就是合理的,对佛教而言是应该受到欢迎的东西。(可见慧远有关桓玄沙汰令的书信,参见《遗文篇》十四。)第二个问题是,佛教根本的原则如果的确具有上述特征的话,毫不违背地遵循这个原则,必定对世道人心产生消极影响,并且与王者的治教发生对立或冲突,这样一来,来自政府的干涉在所难免。但是,佛教之道所谓一夫全德,则"泽流天下,道洽六亲。固以协赞皇极而不虚沾其德矣"。沙门这个宗旨乍一看是背道而驰,然就其根本而言,其宗旨实际上完全符合王者的治国之道、名教的精神。王者如果干涉佛教,给佛教强加上礼敬,实际上是一种短见。进一步说,佛教具有"启化表之玄路,方将以兼忘之道与天下同往"的价值,比较之下,儒教以及名教"功末惠浅",而佛教"理深义笃"、"通运之功,资存之益,沙门始誓之心尚未足酬"。这是慧远所主张的理论内容。

可见,礼敬之争实际上是根本思维方法的争论。桓玄主张王者之道包容了佛教之道,而慧远则相反,认为"佛教就是为了包容王道而产生的"(板野长八语),所以认为"慧远的这一主旨和王谧大致相同"的结论是很难成立的。可惜无法知道桓玄的反论了。假设桓玄依然安在,进一步反驳慧远的话,或许只是一条平行线而已。两者最后是不会有什么理论上的结果出现的。就这一点而言,我对于板野长八的观点抱有很大的疑问。板野长八叙述了庾冰与何充、桓玄与王谧、桓玄与慧远关于礼敬问

题之争以后说：[79]

> 分别设定为了王者包括老庄的圣人以及佛，王道包含老庄之道以及佛道。……王者一方的本来目的是想让沙门崇拜王者，以名副其实地确保礼之纯一性。所以即使在原则上维持礼的一贯性，但允许沙门不拜，则是让礼和道保持一定距离，这只能说是王者一方的不彻底。[80]
>
> 反之，主张不拜并以之为一贯目的的佛教一方，产生了将沙门及佛道从王法的桎梏下解放出来，甚而使王者王道立于佛道之下的想法。这在慧远的"沙门不敬王者论"中最为明显。而以前学者们大都赞同这一见解。但应该知道，这是错误的、不公平的判断，不拜的目的得以实现实际上是由于王者的宽容所致，其结果是为了王者·王道和沙门·佛道的结合。也即沙门可以在礼之外，然仍在疏而不漏的天网之中。与此同时，慧远等拥有前面所说的观念也是事实。这和不向王者屈节，游于方外世界便可以轻视方内世界的逸民的见解同样，而且慧远他们还免不了主观和客观事实之间的矛盾。所以我们认为这个问题的反复出现，是因为王者一方态度的不彻底，而佛教徒一方陷入了主观和客观之间的矛盾。（着重号为岛田所加。板野的论文关于"实际上是由于王者的宽容所致"的理由一句也没有言及。）

在我看来，这段文字十分难以理解，之所以这样说，如果探求其原因，很明显是在板野长八的分析中已经包含着这样一个前提在里面，也就是"溥天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣"。如果以这样的粗略的(sweeping)形式主义观念作为前提的话，作出前面引文那样的说明并不奇怪。但是如果舍弃这样的前提来思考的话，那将会怎么样呢？板野长八所说的"不拜的目的得以实现实际上是由于王者的宽容所致"，不就可以换成"最终不能拒绝不拜的做法，实际上表明了王者缺少实力"了吗？[81]而且，板野长八认为的"王道包含老庄之道以及佛道"之设定，那么对慧远所说的"天下"，也即"王者王道包容佛教道教"不加理会不也行？

引文中所谓“也即沙门可以在礼之外,然仍在疏而不漏的天网之中”,不也可以换为“王者重视的是此岸的礼教,礼教之外别无其他。实际上,彼岸的佛道也是在绝对的天网之内,只是自己没有感觉到而已”的说法吗?所以,为了使板野长八的观点具有说服力,无论如何都得预先证明所谓强调王者的天网——也可以说成是权力——完全渗透到天下的各个角落,如果有一时没有渗透到的地方,一旦王者意识到了,最终也会渗透到这一前提。而那个时代的国家和王权(也就是东晋和桓玄政权)最终又怎样了呢?

本来这样的观点或许如同要抓住腾飞起来的双脚一样。板野长八认为慧远的主观主张与客观的事实之间存在着矛盾的主张是有根据的。这个根据就是所谓“远规”的问题:[82]

> ……构成(后秦)姚兴僧官组织的基础,实际上就是慧远自己建立的所谓条制(远规)。也即慧远为佛教徒在王权之下、特别是作为王者的官僚的地位提供一个行动指南,于是可说僧主等设定是慧远主张的一个结论。但突然得出结论似乎不会得到许可。……然只要慧远对桓玄的教示表示赞同和感谢(《遗文篇》附录八,以及《遗文》十四),即使事实上沙汰根据慧远自己指定的条制,而由佛教徒自主地实行,在原则上也就是在王权之下得以实行的了。所以将王权变成内或者是外的问题时,慧远的条制和姚兴的设定僧官就属于同一范畴了。……也即现实方面,佛教被放在了王权之下,其主义乃至原则问题却不肯放在王者之下,这就可以看到慧远关于现实和理想、客观和主观的矛盾。

引文中加点的部分可以看作是板野长八氏说明的核心。这里,只要是对王者的教示(这样的提法很不当,因为桓玄已经称之为王者的命令了。)表示感谢和赞成之意的话,事实上……从原则上来说是在王权之下进行的之类的说法,无非是纯粹的抽象理论,或者可以成立。但却是非常粗略(sweeping)的说法,事实上可以说是无意义的。这里有一个和尚,他说,

王者的东西就是王者的，应该归属王者，佛教的东西就是佛教的，完全归属佛教由佛教管理。而王者一侧则提出，王者和佛教应该区分开来，王者来处理王者所管辖的事物。这里，肯定是有隐藏起来的意图，佛教则不管这些表现出(?)"赞成和感谢的意思"，而且佛教内部也开始自主性的管制。这种情形为什么就必须的说成是"从原则上来说是在王权之下行动"。(当然这里也必须以前面引述的那样论证为前提，或者说"可能"，不然的话则另当别论。)对于礼敬问题和命令问题的"两者都沿着王权扩张的方向表现出的政策绝不是不相干的"，当时的佛教"既有与王权对立的一面，同时也有向王权妥协而远离百姓的一面"这样一种"豪族性格"的情形，我赞同板野长八氏的这一看法，但是对于从这一观点而导出的结果却很难接受。而且引用板野长八论述的人为什么大多都在这个地方加有重点号，所以才对此表示疑意。桓玄所写的"唯庐山道德所居，不在搜简之例"(桓玄辅政欲沙汰众僧与僚属教。)那样的内容究竟是否显示了"王者的宽容"呢？还是王者没有得手呢？

总之，仅仅限于有关这一点我的结论很简单，这一场关于礼教问题的争论，和庾冰与何充的争论相同，也是王权一方主动发难兴起的，而从理论上来说，王权并没有驳倒佛教，而是以受到挫折为结果。说到受挫的理由，与其说是"王者的宽容"、"王权的松弛"，还不如说依旧是力量的不足因而还不能强行推行，这才是事情的真相。而到了后来，南朝的王权政治建立了僧正以及其他僧官制度以掌握佛教，才是真正沙门向王权屈服的开端；但是作为反映王权和佛教争论的焦点或顶点的礼敬问题，依然没有解决，慧远的先例就是对沙门方面反抗的鼓励。而礼敬问题得到解决还是唐代的事，到了赵宋时代才有了臣礼，这实际上表明其是和王权的成长相为表里的因素。

注释

[1]《遗文篇》第三二七页注二中有《桓玄传》。桓玄元兴元年三月任太尉，同月，年号改为大亨，当时记为大亨元年四月(《通鉴》)，即从四月开始平定姑孰。本文引述的往来书信均为姑孰时代所写，但是，第二年(元兴二年、大亨二年)桓玄刚刚篡夺政

权，卞嗣之的上奏文中有“去春已有明论”(《弘明集》卷十二)文字，对此，铃木启造认为是指“东晋王朝和僧侣不拜王者论争”(《立正史学》二十一、二十二合刊第七六页)。

[2] 有关尚书八座记载参见《遗文篇》第三六二页注三。

[3] 本文中所引用原文皆为《弘明集》卷十二所收。底本则依据《大正藏经》卷五十二(高丽本)，并且参照了的校勘以及唐释彦悰《集沙门不拜俗等事》(《大正藏经》同卷。以下简称《集事》)。但是，对于旨和指、辨和辩之类，以及实如雅诲一实如雅论之类没有特地辨明。注释也力求最低限度。请参考《遗文篇》的注释。

[4] “八日”的确切含意不详。大概为定例阁议的日子，但肯定不是“八天”。

[5] 以下九行文字慧远《沙门不敬王者论》前文中也收录了。据此，可以参考《遗文篇》第三七一页的注释。

[6] “此处不异”各版本均与《集事》相同。《不敬王者论》则为“此出处不异”，本文依循底本翻译。

[7] “顿首”之下底本及《集事》均有“敬请”二字(宋本和元本《集事》为“敬议”)。这原来应该在下面的桓谦等人的《答书三》开端中，可能是混入的缘故。类似的情形还见于其他地方。

[8] 关于王谧可参考《遗文篇》第三六二页注五。另外，《晋书》卷九十九《殷仲文传》中有桓玄入都时受到王谧礼待但是不亲的记载。

[9] 参照《遗文篇》第三六一页。

[10] 这段文字为《弘明集》加的序文。

[11] 底本为“况跪拜之礼”，《集事》为“况阿……”现依据宫内省本。

[12] “因父子之敬，建君臣之序”是儒教的根本教义，也是常用套句，但是还是应该关注。僧佑在《弘明集》卷一序中说“易之蛊爻，不是王侯，礼之儒行，不臣天子，在俗四民，尚有不屈，况弃俗从道，焉责臣礼”，以作为论旨。

[13] “纵其信然”，底本以下均为“继其信然”，现依据下文“纵其信然，纵其有之”，改“继”为“纵”。

[14] “岂方内所体”，“体”或为“礼”之误。

[15] 《左传》昭公三年。

[16] 或可以解为“远慕茫昧，依稀三分”，二句针对佛教而言。

[17] “抱一心清妙，”依从各版本和《集事》本。

[18] “夫诅有损也，祝必有益”，依从明版《集事》。

[19] “增润嵩岱”，依从各版本和《集事》本。

[20] “区区之祝”，依从《集事》本。

［21］“上俾皇极”，依从三本，《集事》本为“稗”。

［22］底本为“习实生常”，三本为“俗”，《集事》本为“实”，我认为“实”字较妥。

［23］“幽冥之路”，依从《集事》本，底本及其他版本为“格”，《集事》本更为符合原意。

［24］“乃大人神常度”，依从《集事》本。

［25］“且五戒之小善”，依从《集事》本。

［26］“王教不得一，二之则乱”，底本以下均作“不一”，根据文义改正。另外，《集事》本为“不得(不)一二之”，没有第五(六)字，只有“王教则乱”。

［27］“往往备其事，修之家可矣”，根据各版本和《集事》本，“往”为重叠。另外，《集事》本原句为“往往备修之，修之身修之家，可矣”，至少第一句比较妥当。

［28］我还不太懂“斯岂不远矣”一句的意思。

［29］“思循王度”，依从各版本和《集事》本。底本为“修”。

［30］“盖是专一守法”，下文有“守一修善之人”，“守一”或与“守法”同意。

［31］桓谦是桓玄的堂兄，根据桓玄的旨意担任尚书左仆射，最终任尚书令。参照《晋书》卷七十四。

［32］“然佛法与尧孔殊趣，礼教正乖”，“尧孔”与《集事》本相同。各版本为“老孔”。《集事》(高丽本)“正”为“互”。

［33］孔国、张敞事迹不详。孔国或许即孔安国。关于道宝的身世，《高僧传》卷五《晋之吴虎丘东山寺之竺道壹传》中作为道壹的弟子附有道宝的传记，不知是否为同一人。道壹师傅与礼敬问题尤其是命令问题相关，是常常被引证的高僧。

［34］“武冈男”，底本误为“刚”。

［35］“容音之唱”，下面第八个字有“容致”一字，可能是敬语的修辞表现。

［36］“近者粗闻公道”中的“道”有你的道、你的方法、你的观点的含意。

［37］“不悢悢于缺户”，有的版本“悢悢”为“恨”，李善《文选》注“悢悢，恨也”。

［38］“岂得以道在为贵”，底本“在”字脱落。

［39］“非沙门傲诞之所益也”，底本“之”的前面有“言”字，应为衍字。

［40］“今笃以祇敬”，各版本均为“衹”。

［41］“此弛其敬哉”，因为下面六中引用本条时作“弛”，元、明版本《集事》依从均改作“弛”，底本为“绝”。

［42］“长幼咸序”，各版本和《集事》本作“成”。

［43］“资通”这里作“师长”之意(下面第七中也有“资通之悟”语)，为核心含意，可解为通达资智(“资”同于“智”)。而桓玄以王者之意使用“资通”，则完全是其他的

概念吧。

[44] “周孔之化,救其甚弊”中的“甚弊”,孙绰《喻道论》中也有“周孔救极弊”,可见在当时儒佛论争的佛教言论中,主要指现世的弊害。

[45] “不开万劫之涂”,《集事》本相同。各版本均作“万物”,与桓玄下面的论说不合。

[46] “又屡抑仲田之问”,底本误作“属”。另外,这一类的议论是当时佛教议论儒教时的共通表达。

[47] “非懂然所据也”,《玉篇》中注“懂”为“乖戾也,顽也”。

[48] “今若以千载之末”,底本中“以”字脱落。

[49] “横服之徒”,“横服”字意不详。

[50] “俯仰累劫”,例七中引用本条时作“珍仰释迦”。

[51] 底本作“若理已在本”,底本其余皆为“若理在己本”。宗本、理本、冥本、情本、化本等都有“本”字,“己本”(“己”为“自己”之意)似更为妥当,而“已在”(“已”为“已经”之意)应是倒误。

[52] “而云隆屈邪”,各版本皆同一。如果考虑“云”为“无”之误有没有可能呢?

[53] 这是当时十分常见的论理方法。

[54] “通生理物”,底本“物”字脱落。

[55] “特乏研析”,依从元、明《集事》本。

[56] “津径所归”,依从各版本及《集事》本。

[57] 参照《大正经》卷三第四八〇页下。原本是老子之语。

[58] “练神成道”,参照津田左右吉《支那佛教研究》第一九二页以下。

[59] “非为礼拜之事,便为无取也”,《集事》高丽本作“无最”,但是从“没有必要取得他物,有此已经足矣”来考虑还是“无取”更为妥当。

[60] “敬揖高论”,底本“戢”为“揖”之误。

[61] 参照《老子》十七章“太上不知有之,其次亲之誉之。……功成事迷,百姓皆谓我自然”。

[62] “请俟高尚”,《集事》元、明本皆作“高亮”,《集事》本或许更为妥当。“高尚”取意于《易》“不事王侯,高尚其事”的表达比较普遍。

[63] “想研微之功,必在苦愈析耳”,依从《集事》本。含意不详,也未知句逗是否得当。

[64] 右仆射即庾恒(参照注[72])。右仆射与祠部尚书是通职,另外一般序列为尚书令、左仆射、右仆射,尚书令可能是桓谦。

[65] “事虽已行无豫”，“豫”应该是“预”吧。《四部丛刊》本作“预”。

[66] “或更有精析耳”，底本“有”字脱落。

[67] 仲文即殷仲文，参照《晋书》卷九十九。殷仲文妻是桓玄的姐姐，直到桓玄垮台一直是桓玄的忠实心腹。当时可能担任侍中。

[68] “顿白马之辔”，不详。魏曹植有《白马篇》，咏叹为国献身英雄，或许取意于此。

[69] “想复领其趣而遗其事”，依从《集事》本。

[70] “示为师无该通之美”，依从各版本。

[71] “析在三之深浅”，依从《集事》本。

[72] “承已命庾恒施行其事”，《集事》和底本都误作为“桓”，庾恒是庾亮的孙子，字敬则，官至尚书仆射（参照《世说·轻诋篇》注）。

[73] “至敬时定”，“时”或许为“事”之误。

[74] 作为对例十三的回答，似乎并没有很好地体会到其宗旨，实际上，慧远没有否定君臣之间的情（心），在这个大前提之下，或许是说由于“形”是两次性的事物并不过分，换言之并没有必须否定它的必然性。

[75] “不能超白净于津梁”，各版本依从《集事》本补“于”字。另外，是否用白净王没有得到须陀洹果之典故不详。

[76] 更值得怀疑的是，关于不敬王者，例十四以后也可能是编辑数次往返书信内容。

[77] “故宁与其敬耳”，《高僧传·慧远传》中为“故兴其敬”。

[78] “今事在己”，《高僧传》中接下去有“宜尽谦光”一句，是谦逊的表达。

[79] 参考《东方学报》东京，十二之二第六九页。

[80] 关于这一点，参考本文注[12]。

[81] 板野长八在前注中同《东方学报》第九四页已经提出：“由于晋代王权衰弱所以借命令问题以及礼敬问题以求强化才引起争论。……但是最后的结果只是不了了之，终究是没有能力实现这一目的的能力。”

[82] 参考《东方学报》东京，十二之二第七八页。

（胡山林翻译、邓红校正）

宋学的展开

绪　论

“宋学”一语应该说有广义和狭义两种含意。先看狭义宋学的含意。我们知道，汉学即训诂考证学，通常将其视为以训诂考证为中心的文献主义学问。所谓狭义宋学，则是与汉学截然不同的义理之学、道学，也就是人们所熟知的周、程、张、朱之学，英语称之为“Neo-Confucianism（新儒学）”，几乎就是朱子学的同义语，其实有时候也将陆、王包含在其中了。从历史上看，包含上述意义的宋学一语，应该说是从清朝初期开始使用的。另外一方面，宋学一语还有广义的一面，广义的宋学，指的是包含所有宋代思想在内的各家之说，这样解释广义的宋学也是恰当的。无论是狭义宋学所指的程朱之学还是广义宋学所指的宋代学术思想，其中所谓“学”、“学术”、“学问”的语义，与现代所使用的“学术”或“思想”从根本上说来是相同或一致的，这也是两种意义宋学使用上一致之处。这个讲座要求我讲的“宋学的发展”，这一题目中的“宋学”应该是广义的。也就是说，本文的研究范围，涉及整个宋代出现、存在以及展开的各种形态的学术思想。不过直率地说，就这样一个大题目而言，作者是无能为力的。

就主要的特征而言，除去宋代初期不论，宋代学术思想的流变形成独特风格应该说是后期的事情。举例来说，所谓的“庆历之正学”是一次特别值得关注的学术运动，但相对而言，以名臣范仲淹为领袖的具有革新主义特征的政治思想运动更具重要意义。其次，在革新主义政治思想运动中处于第二领袖地位的是欧阳修，他在文化的意义远远超过了范仲淹。

我所要说的是,就是从欧阳修的门下,诞生了两个非常有名的学派,一是以王安石为代表的经术主义式“新学”,另一个是以苏轼为代表的具有文人杂学特征的“蜀学”。“新学”、“蜀学”与二程的“道学”三足鼎立,又彼此竞争,承接庆历正学开创了时代学术史上一个全新的局面。除此以外,还有很多学术学派引人瞩目。可以举出产生于宋代初期却为宋代始终关注的春秋学,司马光以及在司马光影响下诞生的史学,继承了欧阳修自由主义经学的刘敞的专业性经学,稍稍后出的一直为朱子敬重并经常提及的沈括的自然观察,源于欧阳修经过吕大临、赵明诚、宫廷博古图,持续到薛尚功的金石学,南宋的永嘉学派(叶适等人),永康学派(陈亮等人)独特的经制之学,郑樵的通志之学,以及规模宏大以朱子为代表的体系化道学等等,均值得一提,学派之多令人眼花缭乱。后人以经、史、子、集来给历史学术划分,如果着眼于这种划分,自由主义批判经学的活泼化,与欧阳修、司马光、吕祖谦等人为代表的史学潮源并存的古代金石学的出现,都非常引人瞩目。而如果说到子部的发展,则有与庆历时期已经产生的所谓新法旧法那样勇敢有为的理想主义政治理论和政策、理论既相互对立又相互协调的思辨哲学。在文学方面,古文的决定性胜利,诗歌创作新风格的成熟,宋代所独有的词,以及文人意识的高昂和全面渗透都具有时代意义。即使不提佛教和道教,前面所言及的经史子集各个领域呈现出来的巨大能量,在中国历史上显得十分壮观。宋代学术思想的规模气魄的博大、波澜曲折的多采多姿,是无以匹敌的,相对而言清代的学术发展,显得多么单调啊!

在这些争相竞放的学术思想中,尤其应该提到的是,王安石的新法政治是在经过了政治以及学术上十分激烈的较量之后才得到人们的承认。这种较量竞争之激烈程度在中国学术思想发展过程中堪称空前绝后,无论多么强调都不过分。例如,由于新法派的上奏曾经发生过所谓史学之禁。此事发生在徽宗二年(1112 年),《能改斋漫录》卷十二记录了事件发生的经过,现简要叙述如下。进入徽宗朝以后,王安石学说举世盛行,士人只要学《十三经新义》、《字说》,其他典籍都无用了。到了徽宗的政和年间,公议曾经对此现状深表遗憾,有人上书徽宗,主张科举考试的时

务策中,应该考察对汉唐历代历史的掌握程度。就在此上书得到准许不久,监察御史兼权殿中侍御史李彦章就上奏反对,认为学习《诗》、《书》和《周礼》是先王之学,而学习秦汉隋唐的历史不过是流俗之学,现在有人的建议竟然不言尧舜之道却只提汉唐陋习,无异于让所有士子放弃经书的学习而去沉湎流俗之学,这是万万不能赞同的。恳请废除前日的奏准。对于这个上奏,徽宗回复说,经以载道,史以记事,两者贯通才能成为通儒,所以在这之前奏准了前一个上奏。现在,我意识到,士人必须学习历史并非上意,实际上诗赋主要的内容记载的就是历史(当时诗赋已经从科举中删除),写诗作赋的同时再去学习历史,必然不能专心于先王之学,而去喜好流俗之学,这样一来,就违背了先帝(哲宗)倡导的元佑改革以经书造就士人的宗旨。出于这一考虑,我决定取消先前的决定,禁止士人兼学历史。[1]对于这一段历史,以前我并不太清楚。几年前,在读《朱子语类》的时候,终于清楚地了解到这一得到非常彻底贯彻的政策的历史事实。这是朱子亲耳从自己舅舅那里得知的真实叙述,而在王安石新法实施时代,史书被视为禁书,能够阅读的只有荀子、杨朱、老子、庄子等人的著作。而下一段记载更有意思:

> 是时既禁史学,更无人敢读史。时奉使叔祖教授乡里,只就蒙求逐事开说本末,时人已相尊敬,谓能通古今。

有一个士人因为犯法受到刑罚,不得已在有名的宦官梁师成家的书院里安身。由于这个人为梁师成整理了所有的书籍,深得梁师成赞许,给他补官并给他在书院安排了正式的工作。天子曾经行幸到梁师成家,为此梁师成让这个人整理书籍,结果他完全按照经史的顺序摆放好所有的书。"师成来点检,见诸史亦列桌上,因大骇,急移下去,云:'把这般文字将出来做什么!'"朱子在这段文字之后加了自己的评议,[2]认为这个人不管自己爱好与否,只是希望能方便主人阅读,并从中了解兴衰治乱的端倪而已。

总之,新法和旧法之争所生发出来广义上的学术波澜,引起了我们浓

厚的兴趣。可惜就个人而言,我还不具备充分的理解分析的能力。

本文不准备全面论述关于宋代学术的发展。那么,关于狭义的宋学是什么样的情形呢?三年前,我曾经出版过一本小册子《朱子学和阳明学》(岩波书店),专门论述过相关的内容。现在,我并没有比那本书更为深刻新颖的见解。所以,虽然我曾经希望有所进步,但是最终我还是放弃了概说式分析,只是设定两个题目,以求回避责难。第一,从学术史发展的立场简单地谈一下士大夫的产生。第二,探讨宋学(即朱子学)的大义名分理论究竟有什么样的重要性。除此以外,本来也想谈谈宋学在其成立过程中是否受到道教、佛教,尤其是佛教的影响,以及这种影响的程度究竟有多少。我想把这一内容也作为一个题目,或者作为第三部分加以展开分析,但是最终还是放弃了这一打算。之所以要展开对这个问题的研究,因为它与第二个问题一样,都是宋学研究中必须解决,同时又恰恰是被人们看作似乎已经解决的重要问题。例如,最近一本研究德川时代思想的书籍中断言"宋代儒学的理源于佛教这一点已经得到证明了",真有其事吗?到现在为止,我个人是无论如何很难作出最终判断的。不过,至少对于所谓上述第三点所涉及的"理"的来源问题,要证明现在依旧不能说已经充分解决的问题并不是一件困难的事情。当然,我从来不否认佛教对于宋学的影响。前面提到的所谓努力"要证明"的,最初是反宋学派,这个学派提出的证据都是状态证据。另一方面,六朝时期的思想文献中出现的"理"未必来自佛教的影响,它与宋学的"理"已经相当接近了。可惜这一点恰恰始终被人们忽视了。不过,这里要表明尚未得到证明,并不是什么特别的事情。虽然如此,尽管应该提出更加充分的资料来证明上述说明,由于距这一目标分析空间和自己的精力尚有不足,所以本文最终选择了放弃这一尝试的结果。最终,本文或许是一个特殊的事例,只是提出了两个备忘录。我非常抱歉。[3]但同时也认为,比起屋上架屋般的概说,这样做似乎更好一些。

另外,还有一点不能接受而必须说明的是,本卷中有"中世"的论述部分,但是我所说的中世并不是指宋代,更不用说我会以宋代作为中世的时间起点。由于种种原因我写作了本卷,但我始终坚持宋代近世说。不

怕误解，如果与欧洲历史相比较的话，比起文艺复兴时期来，宋代更接近绝对主义的时期，我至今是这么认为的（不过中国这一时期出乎异常地长时间存在）。从专业的学术史发展立场来看，除此以外，我别无其他考虑。最近，我在论文中很少使用“近世”、“近代”这样的用语，因为使用这样的用语，或大或小都不免引起争论。这就需要十分深厚的理论上、历史上的修养，可惜这正是我个人所欠缺的，而且，现在也没有充裕的可能来弥补积累这种修养。但是，由于我的结论来自于对各个专业领域以及与此相关内容的研究，所以我始终坚持自己的见解。而且，最近我越来越感觉到自己的见解正确了。

一、士大夫的产生

狭义意义上的宋学也即宋代学术思想的结晶，这一点现在已经为人们普遍接受了。我曾经对于宋代学术思想的特征，作过如下的几点归纳：[4]第一，建立了针对佛教和道教强调儒教正统性的正统主义。第二，把修身、齐家、治国、平天下的理想作为实践性学问当作士人的必修学问。所谓实践性指从修身开始直至平天下是一个贯通始终的过程，具有现实意义的行为。第三，强调思辨主义的重要性。这就是说比起博学多识更尊重深思的态度。当然，其他的特征或许还可以归纳出来不少。例如，与第一点特征相关不能不提到的是在以“名臣”富弼为代表的士人中佛教的流行，这也是宋代思想文化的特征之一。与第二点特征相关应该提及的，是很多士人将科举视作功名利益手段，形成以之为耻而不屑的社会思潮（从某种意义上来说可以称作反世俗主义），但并不太普遍。与第三点特征相关的则应该注意到作为一种逆反现象，时兴博学的风尚，这无疑是宋代不同于前代的一个特征。不过，本文并不希望要网罗一切，而是希望围绕前面列举的三点来说明宋学和宋代学术思想的基本特征。下面本文将根据以上的要点对这三点展开说明。

不过，论及具有上述特征的宋学或宋代学术思想，首先不能不说明从宋代学术思想到宋学谁是它的主体。不用说，这个主体就是士大夫。关

于士大夫的定义,这里想引用我以前试图作的归纳:[5]

> 士大夫随着科举制度而兴起,到宋代完全成为了一个独立的统治阶级,经济上也可说是地主,但并非必须条件。士大夫的特征是知识阶级,也即读书人。由于他们有儒教教养,他们的存在方式,也只能是通过科举成为为政者(官僚)那样的阶级。不是以出生为原理的封闭身份,而是以能力为原理的开放性阶级,其能力即以儒教经典为中心的教养能力(同时也意味着道德能力)。士大夫的前途上,有着教养或教养能力和政治直接相关的光辉前景。其和货币经济产生出来的社会活力一起,给这个阶级带来了独特的生气和理想主义。

士大夫阶层最初形成时并没有完全表现出它的这个基本特征。我想下面以科举制度为中心,对这个本质特征的形成及其具体的表现进行考察。为此,首先必须说明士大夫的存在理由以及这个阶层所具有的学问的性格。这里所谓的学问,并不是现在人们通常理解的指具有明确研究领域区别的专门的学术和“科学”,而应该理解为“全能学问”更为合适。也可说以儒家古典为主的学习就是所谓教养。其并非不包括专业划分在内,而是一种对此(专业划分)有意识地拒绝的心理认识基础上形成的观念。依照清代姚鼐著名的定义,义理、考证、词章三者的浑然统一就是学问。曾国藩则在此基础上,更加上了经济的要求,经济即经世济民之义。这种对于学问的定义与其说以其为儒教的理想,不如说是士大夫的理想学问更为合适。按照这种对于学问的理解,最为重要的应该是记诵和词章,也就是背诵和作文赋诗。背诵指记住儒教的经典典籍,并且创作出对儒教典籍能引用自如地对应说明解决现实中实际问题的文章,表现自己的见识和思想,同时又能够创作诗歌陶冶性情。这就是士大夫的学问的基本内容。当然,其中包含了一个特别显著的内容。就四部的分类而言,期待士大夫能够在经学方面提出自己的卓见;在史学方面,则期待士大夫能在历史事实的考证和评论中发挥自己新的见解;就子部内容而言,则期待士大夫能够在思想上提出自己的一家之言;在其他方面,则能够写作出

不同风格不同体裁的文章，既能写作旧体诗，也能写作新体诗歌，在生前或是身后能以自己的名字出版著作集子，这些就是士大夫的人生目标。这种以作诗写文为表现自己所必须的条件的学习，作为儒教一般特征的意识，乃是士大夫社会所独有的现象，可以说士大夫阶层的形成堪称世界史上的独特文化现象。经过了唐代的酝酿准备以后到了宋代形成百花盛开局面，这就是宋代学术的独特风貌。[6]

当然，这种士大夫学识教养的成熟并不是一朝一夕的事，某种程度上在唐代就已经普遍化了，而“北宋和南宋的三百年间以诗人而知名的至少在六千八百人以上，这个数字超过了《全唐诗》收录的二千二百余家的三倍以上”的记载可以说是一个事实，[7]于是可说士大夫的形成发展历史上，唐代只是一个酝酿时期。不用说，在唐代和宋代之间的五代也是一个特殊的时代。正如后面马上就要分析说明的那样，在士大夫形成发展史上，从唐代到宋代，历史并不是一条直线地发展，而是经历过倒退的时期、挫折的时期，这是不能不注意的。其中，对于五代时期科举存在的实际情形的说明乃是其中重要的一部分。

如前面所说明的那样，宋代士大夫的学问单纯地说就是背诵与写作的统一。如果就背诵而言，其无疑是“经生之朴学”，[8]是不可轻视的存在。在科举的科目中，除了进士科要考诗赋策论以外，唐代以来还有明经、学究等科。[9]明经、学究等科都仅仅是测试考生背诵的能力，并作为取士的标准。明经以及学究的考试方法主要是贴经和墨义。贴经即盖住典籍中的一部分，或是一行，或是几个字，考生根据显示的文字准确地回答上被遮起来的部分。墨义则如以下所引述的文字记载的情形，[10]《文献通考》卷三十中记载了著名的北宋第一代宰相吕夷简参加乡试的答案，其中介绍了墨义的一般程序：

“作者七人矣。”请对以七人名。

这是出自《论语》的题。应答曰：

“七人某某也。”谨对。

又如：

“见有礼于其君者，如孝子之养父母也。”请答以下文。

这是出自《左传》的文章。应答为：

“见无礼于其君者，诛之，如鹰鹯之逐鸟雀也。”谨对。

如果是：

请以疏对。

则答为：

注疏曰：云云。谨对。

实际上正如马端临所批评的“状如儿童挑诵”。唐代的科举考试中也有明经科（学究在唐代是明经科中的一部分），但是每次只录取很少的考生。到了五代，参加明经科考试并录取的人数成倍地增加，《文献通考》记录的大量数字表明了这一点。根据《朱子语类》卷一二八的记载，进士科考试注重考生的才思水平，与此相反，参加学究科考试的人只是记忆力好，而齐鲁河朔地区参加的人尤为多数。考生不仅能流利地诵读原文，甚至连注释部分也能背出来，所以当时常常有“董五经”、“黄二传”之类的叫法。当然，这种背诵与理解文章内容要义没有直接的关系，不过是如同僧人念经一般。《朱子语类》还记载了当时考试场充满了对明经科考生的侮辱般的待遇。五代时期，正如马端临所分析的那样，由于“丧乱以来，文学废坠”所致，所以五代时期才出现了明经、学究等科的合格考生

竟比进士科多出十倍以上的奇怪现象,同时他还认为宋代初期明经等科的考生多于进士科的现象乃是五代弊端的延续。欧阳修《陈氏荣香亭记》以及张穆之《触鳞集》中的《黾归来子序》等文,都记载了五代时期士人怀才不遇的生活情形。[11]不过,进入宋代以后,进士科终于重新受到重视。[12]根据王安石的提案于熙宁三年(1070年)最终废止了明经、学究等科,而且在以后的一千年中,科举考试只有进士一科。

士大夫并非都是以科举作为禄仕途径,毫无仕宦之意也就是隐逸的士人在任何时代都是存在的。尤其是五代时期,由于社会现实的原因,隐士的数量更多。例如《宋史·隐逸传》中的陈抟就是非常有名的隐士。很多隐士在家中讲学,而也有在书院中讲学那种比较大规模的讲学。"予唯前代庠序之教不修,士病无所于学,往往相与择胜地、立精舍,以为群居讲习之所。而为政者乃或就而褒表之。"[13]而吕祖谦曾经讲过宋代初期士人的隐逸的情形:

> 国初斯民,新脱五季锋镝之灾厄,学者尚寡。海内向平,文风日起,儒生往往依山林、即闲旷以讲授,大率多至数十百人。嵩阳、岳麓、睢阳及是洞为尤著,天下所谓四书院者也。[14]

据《宋史·隐逸传》的《戚同文传》记载,他因为后晋末期天下动荡不安而不得不放弃出仕愿望,所以他的名字和字都为"同文",含企望天下统一之意。因为得到赵直将军的支援,最终得以筑室招纳弟子讲学,其中不乏千里之外赶来求学的士子,而出于戚同文门下科举考试合格的就有五六人,可谓当时隐逸士人的代表一例。在当时的隐士中,反映道家倾向的隐士不少,陈抟、种放即是代表。另外,值得注意的是,由隐逸而居家讲学的风气对于宋学的影响并不小,例如,胡瑗、孙复、石介等人在泰山讲学开创了宋学的源流,尤其是孙复的春秋学成为体现宋代学术思想特征自由主义经学的先驱,基于胡瑗体用之学而成立的教育法后来一直扩大到太学乃至州学县学,而周濂溪的太极图受到陈抟的影响更是为人熟知。隐士的存在对于宋代学术思想独特的理想主义、宇宙观想情境的形成都具有

积极的作用。

当然,对于大多数士人来说,统一天下实现治世理想,最主要的途径依旧是出仕做官。对于进士乃是士大夫的代表也是没有异议的。那么,以进士作为代表,宋代的士大夫和唐代的士大夫相比,是如何体现士大夫的理念的呢? 这是接下来本文所要分析说明的内容。

第一,应该注意到士大夫的读书内容发生了变化。真宗皇帝景德二年(1005 年),科举考试录取进士约二百四十人,特奏约一百人,诸科约五百人,诸科特奏约七十人,不过,当时被大家认为特别有希望的李、贾二人却落第了。考试官专门找来两个人的答卷知道了两个人落第的原因,李作赋用错了韵脚。贾在解释《论语》"当仁不让师"时,回答与注疏完全相反,把"师"解释为了"众"。参知政事王旦说,韵脚错了很可能是因为疏忽可以原谅,但是注疏错了是不可容忍的,否则将来必然导致无标准可依,士人流于自由放纵的后果。最终,录取了李而没有录取贾。[15]

正如马端临所说"当时朝论大抵如此",宋代初期的科举考试以重视注疏为主流。也就是说,士大夫求学治学沿袭了唐代以来注疏学的主流风气,其他方面则不受人重视。但是,在另外一方面也应该看到,在民间则有另外一种倾向,不断地出现了很多无视注疏学的经学新见解。除了前面提及的孙复的《春秋尊王发微》即是代表以外,后来还有著名的欧阳修的《易童子问》、《诗本义》和《春秋论》,这些著作不迷信传注而发展了批判经学,都已经熟为人知。结果,早在熙宁二年(1069 年),司马光就感叹当时的风气与日俱下。年轻士人学子,读《易》不明白什么是"卦"什么是"爻"就臆断"十翼"非孔子之作;读《礼》还没有理解几篇就断言《周官》乃战国时期的著作;读《诗经》还没有读完《周南》、《召南》就断言《毛传》、《郑笺》只不过是章句之学,读《春秋》连十二公的名字还不清楚就无知地说"三传"已经可以放进书库了。甚至把臆断和穿凿附会的人说成精通经义,然后欺骗考官,仅仅是为了获取及第的美名,对于名利众人所趋,如涌入洪水之谷,不可遏止。[16]

最终,出现像欧阳修的门人(?)刘敞《七经小传》那样的完全是自由主义的经学著作就不算什么新闻了,王安石的《三经新义》问世更不足为

奇。虽然不可否认《三经新义》有王安石出于政治上的考虑而作的因素，但是，与经学发展中自由主义的批判风气的影响分不开这一点也是不应该忽视的。而程子，甚至朱子修改《大学》那样的作法，正是这一风气的结果。

第二，宋代的古文运动同样是必须言及的。前面已经提到宋代的士大夫已经不满足于仅仅具有背诵意义的学问，诗文的创作内容与形式统一的表现样式同样是不可缺少的，他们把写作文章看作是士大夫的根本。从五代到宋初，文坛流行的文体依旧是以往的四六骈体文，当时称之为“时文”等。与四六骈文相对立的则是唐代韩愈发起的“古文”创作潮流，但是当时影响甚小。宋代的古文创作的历史，或者称作“古文运动”，始于柳开（947—1000年）现在已经成为定论。所以，作为一种运动的古文创作，从柳开开始已经是毫无疑问的了。柳开早年字肩愈，取继承韩愈之义，也曾经字仲涂，意为在当时要开创恢复圣贤（即孔子）之道。他说：[17]

> 古文者，非在辞涩言苦，使人难读诵之；在于古其理，高其意，随言短长，应变作制，同古人之行事，是谓古文也。……欲行古人之道，反类今人之文，譬乎游于海者，乘之以骥吾之道，可乎？……吾之道，孔子、孟轲、扬雄、韩愈之道，吾之文，孔子、孟轲、扬雄、韩愈之文也。

也就是说，古文运动十分明确地主张就是要提倡“圣贤之道”建立儒教的理想主义。当时所谓的古文一般指“辞涩言苦”非常难读，一个有关紧随柳开的宋代古文运动先驱者穆修的逸话完全可以反映这一点。[18]穆修自费出版了柳宗元的文集，他带着几百部到京师的相国寺销售时候，很傲气地说：如果谁能读懂并能句逗的话，我就白送一部给他。因为他的这句话，他的书一年也没有卖出去一本。可以说，新的理想主义实际上同时也经常带有孤高主义的特点。后来朱子说，文章都是从“道”中流出来的，所以李汉为《韩愈文集》作序说“文乃贯道之器”是不合情理的，因为文章实际上只是下饭的菜肴，说到底道为本而文章只不过是末而已。[19]可见，

古文运动在兴起之初就已经内含“文章道之筌”[20]那样的意识了。这样的古文运动由于欧阳修的出现而提出要让文章通畅达意,已经成为一种不得不然的原则而普遍化了。仁宗嘉佑二年(1057 年),翰林学士欧阳修开始担任科举考试主考官,程颢、苏轼、曾巩等人都是在欧阳修任职期间通过科举考试而步入仕途的。他以恢复古道为已任,期待文章创作的变革。据史载,由于他公开宣言要如此推行,虽然已经到了黄昏之时,向他抗议的考生依旧不肯离去。科举考试成绩发榜那天可以看到的是,所有受到权贵推荐的人都没有及第,所以,很多考生气势汹汹地聚在一起等在欧阳修早晨去朝廷的路上,责骂欧阳修,甚至到了维持街道治安的官吏不能制止的程度。其中还有人给欧阳修写了祭文扔到欧阳修家里,而最后为首的人也没有受到惩处。不过,尽管李焘后来说文体没有因此而出现一点变化,[21]但据欧阳修的传记,五六年以后文章风格还是一变而趋向复古。根据其他的资料也可以了解到这个措施给予文章变革以巨大的影响。[22]而且可以认为,宋代的古文运动对于佛、老异端也含有强烈的排斥意识,这一特征与前面论述的批判主义(自由主义)经学的出现也有密切的联系,是二程“道学”运动的先驱并与之同时存在。

第三,“四书”成为士大夫教养中不可缺少的经典。“四书”中,对《论语》没有什么特别议论的必要了。《孟子》在宋代以前没有受到过多的重视,只是属于子部的典籍,但是自从韩愈的古文运动开展以后则逐渐受到重视。晚唐时期,以与黄巢起义有关而知名的皮日休等人已经开始强调学习《孟子》的意义,而到了柳开等人再次开展古文运动时对《孟子》做了很多宣传,前面已经说明过。到了司马光、王安石等人活跃的北宋的全盛时期,王安石推崇孟子,甚至称孟子为圣人。但是司马光、李觏、晁说之等人则由于看重大义名分而激烈非难孟子,已是很有名的历史事实。不过,这些都说明在士大夫中间《孟子》一般来说已经成为重要的典籍了。[23]另外《大学》、《中庸》也开始受到重视,前者为韩愈积极倡导,后者则为李翱尽力宣传,经过五代到了宋代以后,考取进士的考生经常作为赏赐品获得《大学》、《中庸》。[24]司马光在《书仪》卷四中,特别强调《学记》、《大学》、《中庸》为“《礼记》之精要”。而在程氏门下,“四书”特别

受到重视。毫无疑问，北宋的真宗、仁宗时期，在士大夫中间，《孟子》、《大学》、《中庸》特别受到关注。在儒家经典中，《中庸》和《易》是充满哲学思辨的典籍，《孟子》是哲学论和理想主义政治论的杰作，《大学》对于士大夫来说则是修身、齐家、治国、平天下人生理想的纲领。

第四，木版印刷技术的发达和普及具有的意义。如果按照顺序来说，这个问题或许应该作为第一个提出的问题。不过，这倒不是一个有特别必要叙述的问题。景德二年(1005 年)五月，真宗行幸国子监参观书库，询问祭酒邢昺有多少书板的时候，他作了如下的回答：

> 国初不及四千，今十余万，经、传、正义皆具。臣少从师业儒时，经具有疏者百无一二，盖力不能传写。今板本大备，士庶家皆有之，斯乃儒者逢辰之幸也。[25]

最后，需要说明的是科举改革的意义。[26]唐代的科举理念虽然是一种理念，但是实际上权贵对于科举干涉的情形十分普遍，而且考试之前的走门路托人情几乎为大家公认，所以本来应该公平的学力考试，其实与公平竞争相去甚远。而到了宋代，随着糊名法、誊录法以及回避制度的确立等等，加之宋代初期天子也很努力贯彻科举的公平主义，“无情如造化，至公如权衡”那样的公平主义逐渐成为现实。太祖曾自豪地说：“昔者，科名多为势家所取，朕亲临试，尽革其弊矣。”[27]郑樵《通志》二十五《氏族略序》谓：“自五季以来，取士不问家世，婚姻不问阀阅。”说明了这种现实情形。仁宗天圣年间(1012—1031 年)，出身于蜀的苏轼记录了当时蜀地的情形：“释耒耜而执笔砚者，十室而九。”[28]陈襄(1017—1080 年)说：“今天子三年一选，士虽山野贫贱之家，所生子弟，苟有文学，必赐科名，身享富贵，家门光宠，户无繇役，子孙庥荫。岂非盛时。”[29]这是当时士大夫的率直的表白。可以想见，科举考试的学习，需要长年的准备，而且需要具有相当程度的财力。这在当时只有富商才具备这种财力。但是也并非都是这种情况。既是宰相又是文坛领袖的欧阳修就是普通官吏的儿子，因为早年丧父而寄养在伯伯家里，由于买不起纸和笔，他的母亲在土

地上用木棍作笔教他识字。韩琦、范仲淹等都出身于贫贱。这种情形令人联想到战前明治时期帝国大学入学考试的情形，两者似乎十分相像。也使人想起（日本的）中江兆民，他酷爱汉文典籍，在幕末武士社会度过了自己的青年时期生活，普法战争以后到法国的度过了数年，他在醉心于卢梭的同时又自觉地意识到自己作为士大夫的存在。他在《民约译解》中将"Citoyen"（市民）一语翻译为"士"，可以充分反映出他的意识。[30]

二、宋学的大义名分论

> 宋代以后的社会我认为可以使用"绝对主义"一词，称之为中国君主绝对专制的时代。认为这一时代的意识形态朱子学讲究"绝对忠诚"的，则可以说是一种恰当的说法。……
>
> 德川时代的封建君臣关系以朱子学作为其意识形态的基础，并赖以支撑和强化。但是我们却不认为，日本朱子学所谓的君臣道德或者说为臣道德，例如"君不为君，臣则不为臣"、"忠臣不事二君"一类的观念，与朱子学原有的观念、朱子学理论是同样的思维方法。"父子天合，君臣义合"是儒教的基本原理，朱子学也不出其外。从后藤俊瑞博士编写的《四书集注索引》等书可以明确地看到这一点。

我曾经这样写道，苦思积虑，对于朱子学的大义名分主义作了否定性的结论。[31]实际上，即使现在，对于这个问题我依旧没有形成最终的见解，但对于前面所说的自己的见解，我也没有想去作修改。对于这样一个悬而未决的问题，以论文的形式进行论述究竟会有什么样的意义，我自己也不清楚，但是，这个问题对于影响中国、朝鲜和日本的儒教来说，是一个根本性的问题，我于此再次提出来。不过，以前由于篇幅的限制，我只是论述了自己的见解，而没有拿出反面材料加以分析，所以现在只想就朱子的学说中，对于我的看法不利的材料进行分析。

"天子天合，君臣义合"是儒教的基本观念。朱子自己经常喜欢使用这一说法，从未提出过不同意见。以往主张朱子学大义名分观念的论者

们总是爱引用上奏文一类的文章,而这一类文章强调大义名分并不是什么奇怪的事情,也不是本文议论的重点。关于韩愈《拘幽操》(《韩昌黎集》卷一古诗)的议论才是问题的中心。在《拘幽操》中韩愈描绘了被殷纣王幽拘在羑里的西伯(周文王)的心事,最后以"呜呼臣罪当诛兮,天王圣明"为结尾,《朱子语类》卷十三中的一条这样写道:

问:"君臣父子,同是天伦,爱君之心,终不如爱父,何也?"曰:"离畔也只是庶民,显人君子便不如此。韩退之云:'臣罪当诛兮,天王圣明!'此语,何故程子道是好?文王岂不知纣之无道,却如此说?是非欺诳众人,直是有说。须是有转语,方说得文王心出。看来臣子无说君父不是底道理,此便见得是君臣之义处。《庄子》云:'天下之大戒二:命也,义也。子之於父,无适而非命也;臣之於君,无适而非义也;无所逃於天地之间。'旧尝题跋一文,曾引此语,以为《庄子》此说,乃杨氏无君之说。似他这意思,便是没奈何了,方恁地有义,却不知此是自然有底道理。"

所谓"旧尝题跋一文",指《朱子文集》卷二十八《跋宋君忠嘉集》,开头也引用了《庄子》的话:"子之于父,无适而非命也;臣之于君,无适而非义也;无所逃于天地之间。"作为古今的名言置于文章的开头,然后说:

父子之仁,君臣之义,莫非天赋之本然,民彝之固有。彼乃独以父子为自然,而谓君臣之相属特出于事势不得已。夫岂然哉?

宋君为了给国家复仇,九死一生,舍弃妻子,更改姓名逃至夷狄,还始终不忘复兴国家,对他的事迹朱子说:

岂有不得已而强为之哉。于此观之,则君臣之义如吾所论,无可疑者。而庄生为我、无君、禽兽食人之邪说,亦可以不辨而自明矣。

朱子的观点无疑是彻底的大义名分论。

对此持反对意见的观点都可谓革命的观点。对于这一点，我在以前的著书里已经作了一些分析，在此没有作重复分析的必要。[32]另外，以前也曾经引述过朱子对于后世君臣关系，即君太尊，臣太贱发出的感叹，也不再重复引述。[33]君臣之义，换句话说，也就是君臣之间应该遵循的原则，可以说大体包含着三重含意。第一，人与人之间的关系所包含的具体原则即五伦，也就是父子、君臣、夫妇、兄弟、朋友的相互关系，之外任何其他原则是不存在的。也就是说，谁的父母都不是、谁的儿子都不是，谁的丈夫都不是、谁的妻子都不是，谁的朋友都不是那样的人是不存在的。同样，谁的君王都不是、谁的臣下都不是（也就是说不是作为现实的臣下）那样的人也是不存在的。所以如果谁背离这样的人伦之最，谁希望做一个优秀的人是不可能的。第二，不可超越的上与下之间的道德关系。这个道德原则就是“天高地卑，上下定矣”之普遍的上下关系，其中，最为严格的就是君臣关系。这一点已经无需再多加说明了。第三，所谓“义合”是体现君臣关系的基本原则。所谓“义不合则去”即是君臣之义。所以，就我个人的理解而言，朱子没有在任何地方否认君臣义合的根本原则。他只是反复强调如果道不合就可以离开君王。《春秋公羊传》（庄公二十四年）对于曹国的大夫曹负羁逃离自己的国家一事说“三谏不从，遂去之，故君子以为得君臣之义也”，称这一行为“贤”，也就是他提出的君臣之义所包含的意义，是这一原则的另一种表达。[34]可见，第二点与第三点的原则如何恰当地融和是一个问题。当然，第一点所提及的君臣之义到底能在多大程度上得到体现也是一个问题。根据前面引述的《朱子语类》中所谓背叛只是庶民的做法而不是君子行为方式，或者庶民不算在君臣之中的说法。进一步说，对君、臣、民中的民，不算在臣下之中的做法作为儒教的原则的体现是否妥当？不过对于这一点，可以省略不论。君臣关系中的君臣上下的规范和君臣义合的原则怎样才能相互调和是一个应该注意的问题。

但是，还有一点值得注意，这就是对于朱子学君臣上下关系，山崎暗斋派的浅见絅斋关于《拘幽操》的《讲义》[35]所作的如下说明，可和前说

加以对比。讲义说："真实云君爱不忍，尽至诚恻怛之本心本法之忠。""为臣子者之身，君父之爱不离之味，犹如火之爱然，水之爱濡，欲止不止之情，无论桀纣、不管是谁、不管怎么用谗、无论如何，唯爱而已。顺天命，应人心，在所不忌，无余义余念。""于此微尘见彼之非，君臣之根早断。""无不知殷纣为暴虐之天子，以此为天王圣明，从文王之心来看，亲子一体无非本心之爱。"对于君臣关系这样强调主情的解释，在朱子学或者是其他中国学者的文章中从没有见到过。在解译朱子学的大义名分理论时，对此必须引起注意。[36]

可以说，朱子学中存在着大义名分与革命的矛盾，朱子希望儒教的传统思想和自己志向之间能达成妥协，然而最终这种统一两者的理论并没有实现。例如他把革命称作"权"，把规范的大义名分的主张称作"经"，可以看作是这种矛盾的表现。[37]另外，如果出现不合"义"的情形，臣下可以离开君王而去，但是这实际上只是放弃了臣下辅佐君王的责任，说到底并没有放弃君臣的名分。[38]在今天看来，朱子的君臣论里，最终无法调和的因素与他的思想相互并存的这一点，是不用怀疑的。而他的学说又不只限于革命论。在他的学说的具有绝对意义的大前提，即丝毫不容置疑的"孝"和"忠"的关系到底如何对应呢？例如，臣子没有责难君父的错误的权力的说法，来自罗从彦的"天下无不是底父母"，如果这样推论可以成立的话，那么一旦具有（君）臣（父）子关系，"道不合则去"的观念能够成立是很难说的。逸名氏的《拘幽操口义》中谓："这里很遗憾地是，讲以义合君臣，所以使得人们疏远冷淡。并非生于君，本来只是他人，不管怎样，硬要说成一生下来就有彻底之君臣之义。但如说君臣间不合则去那样，便也非轻率了。"但结果是，"是故汤武之放伐，要问是否乱臣贼子的话，完全没有这回事。……因为革掉了天命，……变了天，所以圣人任道大权统一了。圣人的处置成了权道，故不可能成为后世之定法。但于汤武也不是那么肮脏的事。……总之，后世不可以汤武之事为榜样。今天遵守的事情，是像拘幽操那样去守成就是了"。[39]可见，两者之间的不一致，除了难以说明的结论别无其他。

若论有德者兴，无德者亡，则天命已去，人心已离，便当有革命之事。毕竟人之大伦，圣人且要守得这个。看圣人反复叹咏泰伯及文王事，而于武又曰“未尽善”，皆是微意。[40]

大义名分与革命的观念或许能够“盖泰伯夷齐之事，天地之常经，而太王武王之事，古今之通义，但其间不无些子高下”。[41]前一条引文说“是微意”，上述引文中说“有高下”，都是称赞周文王最终没有兴起革命而保全了为臣的名分，因而比周武王更得当。但同时宋子也说，因为“若纣之恶极，文王未死，也只得征伐救民”。但又说“这个难说。而今都回互个圣人，说得忒好，也不得”。[42]当然，这样是一种反映了调和绝对忠诚的志向与传统儒教教理的两难理论，也不能说没有可能。特别是日本德川家康时期的思想家对于东照神君和幕府政权，几乎都违背自己的理论而保持着颂德的态度的，可说这样的精神作用没有起着什么作用。因而对朱子为革命说辩护以及其他思想，不能不打一些折扣。但我不认为这种可能性会有多大。

以上综合了有利于大义名分的资料加以分析，(当然，有关《通鉴纲目》的问题和当时政治情形的说明毫无涉及，但是所列举的已经足够了。)相应地，如果读者期待了解得更为周到，可以参考我的《朱子学和阳明学》以及注释的《大学·中庸》相关的部分。不过，我依旧要再次说明，我始终思考又思考，烦恼再烦恼，然而，距离提出明确的结论还是相距甚远。

注释

[1] 其后有政和元年三月戊戌的字样，清代张大昌《续资治通鉴长编拾补》全文引用了《能改斋漫录》，但根据《十朝纲要》而放在政和二年四月条中。

[2] 《朱子语类》十，和刻本十四丁。另外，叶梦得《避暑录话》下(《石林遗书》本二十六丁)中也有记载，新学并非从一开始就禁止学习史学，诋毁史学风气始于太学三舍接受经术中心主义教育期间。并且记录了有南京教授甚至在讲堂下焚烧自《史记》至欧阳修文集的史书情形。王应麟《困学纪闻》十五中记载，学习王安石学说的生徒请

求禁读史学,“其后,经筵不读国风,亦不进讲汤誓、泰誓,人君不知危亡之事,其效可睹也”。一般认为这是愚弄天子的行为。

[3] 为了写作本文,除了看了不少很多概说类著作并深受启发以外,还读了其他一些著作或论文,其中特别是诸桥辙次的《儒学的目的和宋儒的活动》(大修馆 1929 年)、吉田清治的《北宋全盛期历史》(弘文堂 1949 年)、宫崎市定的《亚洲史研究》第一(东洋史研究会 1957 年)、吉川幸次郎的《宋诗概说》(岩波书店 1962 年)、刘子健的《欧阳修的治学与从政》(香港 1963 年)、麓保孝的《北宋儒学的展开》(书籍文物流通会 1967 年)、薮内清编纂的《宋元时代科学技术发展史》(京大人文科学研究所 1967 年)、荒木敏一的《宋代科举制度研究》(东洋史研究会 1968 年)等,论文有合山究的《宋代文艺中的俗概念——以苏轼黄庭坚为中心》(《九州中国学会报》十三卷,1967 年)等。由于主题的限定,作为通论写作的计划没有能够实现,最后很多都没有利用,只能作为参考书列出书目了。吉田清治的著作最近很少有人提及,但完全可以称得上名著。

[4] 参照岛田虔次《朱子学和阳明学》岩波书店 1967 年,二十六页。

[5] 同前,十四页以后。

[6] 参照吉川幸次郎《士人心理和生活》,载讲座《中国》第二卷,筑摩书房 1967 年。(编者注:收入《吉川幸次郎全集》二,筑摩书房 1968 年)尤其要参考有关清代部分。

[7] 参照小川环树《苏轼》上,《中国诗人选集》二集五卷的《解说》,岩波书店 1962 年。(编者注:《苏东坡的一生和诗歌》,《风和云——中国文学论集》,朝日出版社 1972 年)有关文章作者的统计不明,但可以根据这个数字推算。

[8] 苏轼《经进东坡文集事略》二十九《议学校贡举状》有“或欲罢经生朴学,不用贴墨而考大义”。

[9] 关于唐代明经、学究与宋代严格意义上的不同,请参考前面引述的荒木敏一《宋代科举制度研究》三五六页。以下相关内容均依据荒木该书,不一一注明。

[10] 吕夷简并不是诸科出身。墨议也是进士科考试的一部分,但不是重要部分。

[11] 欧阳修的文章见《欧阳文忠公集·居士外集》十三。《触鳞集》不详。但是《触鳞集》的文章根据《朱子语类》一、二、八中引用齐鲁河朔人云云的例证可以证实。

[12] 参照前引述荒木著作附录中列表。诸科并非很快就衰落下去,而是进士科增加了。

[13]《朱文公(朱子)文集》七十九,《衡州石鼓书院记》。

[14]《吕东莱先生集》六,《白鹿洞书院记》。

[15]《文献通考》三十。真宗命令邢昺等人改订《论语》旧疏为六年前的咸平二年。这里所引用注疏为邢昺的新疏。

[16]《温国文正公文集》四十五,《论风俗札子》。

[17]《河东集》一,《应责》。

[18] 魏泰《东轩笔录》三。

[19]《朱子语类》一三九。程子也有同样宗旨的言论,很有名。

[20]《河东集》五,《上王学士第三书》。

[21]《续资治通鉴长编》卷一八五。

[22]《欧阳文忠公集》附录五,事迹。刘子健《欧阳修的治学和从政》九十页。

[23] 参照前引述诸桥辙次《儒学的目的和宋儒的活动》第二九〇、八三六页。《朱文公文集》卷七十三,《读余隐之尊孟辨》。

[24] 参照前引述麓保孝《北宋儒学的展开》第三十四页。但是,关于《中庸》六朝以前就有专门论著,而且也有僧侣作的注释。

[25]《续资治通鉴长编》卷六十。

[26] 以下参照前引述荒木著作《序说》。

[27]《宋史·选举志》一。

[28]《东坡集》卷二十六,《谢南省主文启》五首中的《谢范舍人启》。

[29] 陈襄《仙居劝学文》(林逢吉《赤城集》卷十八所收)。

[30] 参照中江兆民《民约译解》卷一第六章(桑原武夫编《中江兆民研究》,岩波书店 1966 年第二〇四页)。

[31] 参照前引述岛田虔次《朱子学和阳明学》第九十七和第二〇〇页。

[32] 同前,第九十八页。

[33]《新订中国古典选》,岛田虔次《大学·中庸》,朝日新闻社一九六七年第二七六页。

[34] "君臣之义,义不合则去"其含意有二:其一、最初这一原则针对春秋战国时期"列国"形态而言,"去"(《礼记》注为"逃")指离开所在国的含意。其二、但是进入统一帝国时代以后,"去"的意义则出现变化,指离开官位、离开职务的含意。就我所知道而言,朱子从来没有说明两个意义的区别,也就是说,他是本于第二个含意使用这个概念的。这里,正如后面论述到的那样,离开自己的职务以后君臣关系是否依旧存在就成了一个问题。

[35] 内田周平《拘幽操合纂》(谷门精舍 1935 年)。

[36] 类似这样的表达在朱子那里并不少见,如"天下之义,莫大于君臣,其缠绵固

结所以不可解，是皆生于人心本然，非外待所在"（《文集》卷七十九，《邵武军学李功祠记》）。但是，概括地说这样的议论可以说强调在义的范畴里没有大于君臣关系，尽管如此对于仁来说义仍然是第二义，说到底义是"天赋本然"也就是理，这样说并不过分。浅见絅斋的看法则有很大差异。朱子以外，如注[38]引用的明代刘宗周议论的后半部分，可以说更接近浅见絅斋的看法，由于是殉死者的心情，所以可以说是其他范围的问题。

[37] 在这样的场合，"经"有"常"的含意。《孟子·尽心下》集注作"万世不易之常道也"。"权"则"反经合道"，是不得已一时之计。汤武革命具有"权"的性质最有代表性，也就是"如征伐视揖逊，放废视臣事，岂得是常事，但终是正也"、"经是已定之权，权是未定之经"（《朱子语类》卷三十七，和刻八丁），除外别无他意。能够统一经和权的原则是什么呢？是民意还是德？最终朱子没有解决这个问题而留下了疑问。

[38] 这是后来明代灭亡时候的事情。浙江山阴人刘宗周（黄宗羲的老师）殉死之际，弟子引用文天祥的事情试图劝谏，对此刘宗周谓："北都之变，可以死，可以无死，以身在削籍也。南都之变，主上自弃其社稷，仆在悬车，尚曰可以死，可以无死。今吴越又降，区区老臣，尚何之乎？若曰身不在位，不当与城为存亡，独不当与土为存亡乎？故相江万里所以死也。世无逃死之宰相，亦岂有逃死之御史大夫乎？君臣之义，本以情决，舍情而言义，非义也。父子之亲，固不可解于心，君臣之义，亦不可解于心。"（黄宗羲《明儒学案》卷六十二）据此可见，君臣之义应该本于情，并且与在任不在任无关。原本《明史》卷二五五中有"北都之变，可以死可以无死，以身在田里，尚有望于中兴也，南都之变，主上自弃社稷，尚曰可以死可以无死，以俟继起有人也"之议论，但含意完全不同。黄宗羲所作《子刘子行状》中谓"北都之变，可以死可以无死，以身在削籍也，而事尚有望于中兴……"与《学案》相近。《行状》与《明史》和《学案》的取材相通，由于黄宗羲考虑到是自己的老师的缘故所以节选《学案》而作《行状》，考虑到这一因素就可以理解了。另外，中国文化中的君臣关系与日本有些差异，可参考丸山真男《忠诚和叛逆》（《日本思想史讲座》卷六，筑摩书房 1960 年）。

[39] 内田，见前面引用书，十八第二十六页。

[40] 《朱子语类》卷三十五，和刻三丁。

[41] 同前，四丁。

[42] 同前，三十九丁、四十丁。

（胡山林翻译、邓红校正）

杨 慈 湖

杨慈湖是陆象山的高足。如果要说谁是陆象山最得意的弟子的话，相信任何人都会举出杨慈湖来的。陆象山是江西人，晚年在江西贵溪象山开设讲堂讲学，在现存记录中有名有姓、慕名而来的，五年里就有数千人之多。[1]不过，江西就学于陆象山的弟子中，除了傅曾潭（傅曾潭名梦泉，字子渊，建昌南城人。传说最后死于发狂。[2]）以外，并没有很杰出的人，即使是傅曾潭本人的学术思想也没有维持多长时间就无人问津了。陆象山学说的兴盛以及影响主要集中在浙江，尤其集中于浙江东部地区。明州四先生（还有“四明四先生”、“甬上四先生”之称）则被公认为陆学的领袖人物。他们是：

杨慈湖，名简，字敬仲，慈溪人。
袁絜斋，名燮，字和叔，鄞人。
舒广平，名璘，字元质，奉化人。
沈定川，名焕，字叔晦，定海人。[3]

定海、奉化、鄞、慈溪，在行政上都隶属于明州（庆元二年，杨慈湖五十六岁，明州改称庆元府），也就是宁波的属县。四明以及甬上都是宁波的别称。

关于四人的思想是否真正传承了陆学，历史上一直存有争议。为了更清楚地了解争议的来龙去脉，我想引用楠本正继博士著名的论文《宋明理学史中的心即理思想》[4]中一段有关论述，引文稍微长一些，因为我不可能提出比之更深刻的见解。

陆学的核心概念“心”取代了朱子学的核心概念“性”，也就是“心即理”。经过谢上蔡、张横渠等先驱人物而诞生的陆学，有一个重要特征。那就是“心”是一个整体上的、具体的、通过各自的心脏的鼓动得到的活生生的感受，由此可说“心”就是“理”化了的心。……正是由于这个缘故，陆象山在双明阁上的那句名言（详见下面的论述）充满了巨大的威力。“心即理”学说最重要的一点就是强调“行”的思想。……陆象山认为，如果真正承认“行”的重要性的话，就不能不承认“心”的立场。……陆象山教导学生们，“心”本于人的最深层信念，任何人都应依照这一信念毫无顾虑地行动。正是这个缘故人们才认为傅曾潭是陆象山的高才弟子。

陆象山以后，“心即理”学说经过傅曾潭的传承反而衰落，经过所谓明州四先生的传承再次兴盛。实际上这也是“心即理”学说的一个质变。然很难说这些人真正传承了陆象山学说的真谛。在明州四先生中，贯穿沈定川、舒广平、袁絜斋思想的一个特点在于注重陆象山学说的“悌”，却放弃了陆学最重要的“心”的特色，逐渐显现出了朱子学的影响。[5]比起上面的这些人，唯独杨慈湖可说真正维护并传承了老师的思想。同时也应该承认杨慈湖有着不同于老师见解的地方。

这里暂且不论思想内容的具体变化。总之，“庆元一路，无非陆学者”，[6]当时连朱子都有“浙东学者，多子静门人，类能卓然自立，相见之次，便毅然有不可犯之色”的感慨。[7]而在这些门人之中，杨慈湖显得最为出类拔萃，堪称四先生之首。

首先应该指出的是，以往对杨慈湖的评价并不太好。清代阮元的《四库全书简明目录》十六《慈湖遗书十八卷》条目中有如下的评述：

宋杨简撰。陆九渊之学，近乎禅而非禅，其全入于禅，则自简始，犹王守仁一传为王畿也。王畿多空谈，简则有实用，畿不矜细行，简则不失为正人。故是集得传至今。

可说简明扼要地叙述了对杨慈湖的评价。慈湖既是陆象山学派最重要的人物,同时断送陆象山学说的也正是他本人。对于陆象山来说,慈湖与既是王阳明的门人同时又极左地歪曲篡改了王阳明学说的王龙溪完全一样,而后人最终也是这样评价的。作为哲学通史并为黄宗羲《宋元学案》先声的孙奇逢的《理学宗传》(清康熙五年),就没有把杨慈湖放在我们所预期的地方,而是把他作为虽贤但有如墨子流弊之诸公[8]中的一人,与其他人一起放在卷末的《补遗》中了。同被放在《补遗》中的"诸公",有明代的王龙溪(浙江山阴人)、罗近溪(江西南城人)、近溪门人杨起元(广东归善人)、周海门(浙江嵊县人)等四人,宋代的则是张横浦(名九成,字子韶,江西钱塘人)以及我们的主人公杨慈湖。

既然如此,本文为什么还要将杨慈湖提出来呢?这并不是说当初就没有抱有从今天的立场出发对上述否定性批评作重新审视之目的,但最终还是出现了这样的结果,主要根据以下三点理由:

第一,去年我有机会发表了自己关于宋明理学史的概述性见解(见《思想的历史》第六卷,平凡出版社 1965 年),现在的文章则是对那个概述的一个补充。那个概述由于不仅只是给学生上课的讲义的摘要,并且受到篇幅的限制,内容过于简要和粗枝大叶,所以,很多应该论述的项目都没有论述到;甚或是一些中国思想史教科书以及日本这方面的著作都会列举的一些内容也没有言及。例如,作为宋学出发点的春秋学(当时所有宋学都无不涂饰上的春秋学的名分论),作为所谓盛行期宋学的副产品(?)或者说是所谓正统派宋学的导火线角色的王安石的学说和苏轼的学说,此外还有与朱子同时代的所谓"事功学说"永康(陈龙川等人)、永嘉(陈止斋、叶水心等人)之学,还有就是湖南胡氏一派的学术思想,等等,对于它们如何评价另当别论,但完全没有论及则是事实。同样,有关杨慈湖的论述也没有写进去,所以利用现在的机会来补充上。

第二,关系到对杨慈湖作补充分析是否有价值或是否有必要的问题。尽管我的研究一开始就围绕王阳明以及王阳明学派展开,或许对于陆王学说有一种自然而然的亲近感,但是更重要的是,陆王学派还有一个侧面、或者说一个极限形态,在这个侧面中,杨慈湖的哲学作品呈现出了一

个十分壮观整齐的场面，尤其是《己易》和《绝四记》两篇文章。[9]

易者，己也，非有他也。以易为书，不以易为己，不可也。以易为天地之变化，不以易为己之变化，不可也。天地，我之天地；变化，我之变化，非他物也。

《己易》如此开端。接下来，以《易》为讲变化的书物根据易的内容，详细地论述了森罗万象、宇宙间万事万物无不是“己”（我）的运动变化：

包牺氏欲形容《易》是己，不可得，画而为一。於戏！是可以形容吾体之似矣。又谓是虽足以形容吾体，而吾体之中，又有变化之殊焉，又无以形容之，画而为一。一者，吾之一也，⚋者，吾之⚋也，可画而不可言也，可以默识而不可以加知也。一者，吾之全也，⚋者，吾之分也。全即分也，分即全也。自生民以来，未有能识吾之全者。唯睹夫苍苍而清明而在上，始能言者，名之曰天。又睹夫隤然而博厚而在下，又名之曰地。清明者，吾之清明；博厚者，吾之博厚，而人不自知也。人不自知，而相与指名曰，彼天也，彼地也，如不自知其为我之手足，而曰彼手也。

乾表现出我自身的刚健性，坤、震、巽……等等表现出我自身的变化，元、亨、利、贞是我自身的四德：

不以天地、万物、万化、万理为己，而唯执耳目鼻口四肢为己，是剖吾之全体，而裂取分寸之肤也，是梏于血气，而自私也，自小也，非吾之躯止于六尺七尺而已也。坐井而观天，不知天之大也。坐血气而观己，不知己之广也。

混混乎没有涯畔，没有始终，天地不大，毫发也不小，往昔非古，此非今，他日更不是未来。吾性澄然清明而非物，洞然无际而非量，这种见解不是含

糊无差别的肯定主义，而是如《系辞传》中所说“鼓万物而不与圣人同忧”、“形而上者之谓道，形而下者之谓器”那样的差别主义，于是肆无忌惮地主张“其非圣言，断断如白黑、如一二之易辨也”，总之，如上所述的洋洋洒洒的五千字，实际上就是《己易》的内容。

《四绝记》则以消除“意、必、固、我”四者为文章的主题：

> 人心自明，人心自灵，意起我立，必固碍塞，始丧其明，始失其灵。

孔子谆谆告戒自己的弟子的即是要消除这四种东西(《论语·子罕篇》)。人不论是谁，不求于外，不得于外，都有其至灵至明广大圣智自然之性。遮蔽这个自然之性的则是“意必固我”——本来最根本的是意。必是意之必，固是意之固，总之我是意之我。心和意本来同为一物，一则为心，分裂则为意，除外无他。蒙蔽和分裂都起源于意。不使意产生，即不起意正是学之根本。《己易》中的“我”同样也只是“意—我”。三宅雪岭①说过：[10]

> 盖堪称客观观念派泰斗的朱晦庵，其地位比较接近(德国的)谢林。主观观念派则经过谢上蔡、王信伯等人至陆象山而繁荣，其地位可以说在费希德和黑格尔之间。而到《己易》的出现则完全是费希德了。

根据以上论述，慈湖是不是费希德还是一个问题，后面还会论及这一点。但慈湖这两篇有名的作品，无疑具有哲学诗那样独特的美感，在中国哲学史上堪称屈指可数的杰作。我专此发表关于杨慈湖的自我流式的研究序章，无非是想激发起读者对他的关心。

第三，章学城《文史通义》中提出了“浙东学术”问题。《文史通义》卷五《浙东学术篇》开门见山地写道：

---

① 三宅雪岭(1860—1945)，战前日本著名哲学史学者、评论家。著有《真善美日本人》、《宇宙》等著作。这里引用的《王阳明》(东京政教社1893版)为日本最早的阳明学研究著作。

> 浙东之学，虽出婺源，然自三袁之流，多宗江西陆氏，而通经服古，绝不空言德性，故不悖於朱子之教。

作者沿袭朱子的权威之说，却明确地叙述了浙东学派的来龙去脉。接下去则说，凡是对于天人和性命透彻理解的人没有不关心人事，不谈近儒之经的，似乎除人事以外还别有义理存在似的，得出了"浙东之学，言性命者必究於史，此其所以卓也"的结论。文中言及的"三袁"，无疑包括明州四先生中袁絜斋、他的儿子袁蒙斋（名甫），但第三人是谁呢？可能是袁蒙斋的哥哥袁晋斋（肃）吧。[11]（所言同一鄞县的袁氏，不可能是那有名的元代清容居士袁桷吧！）袁絜斋在给明州四先生中舒广平的儿子舒铏（字和仲）的信中说：[12]

> 更宜日课一经一史尤佳。学者但慕高远，不览古今，最为害事。子路曰："何必读书，然后为学？"夫子曰："是故恶夫佞者。"是虽圣人，于书不敢废，况他人乎。……为学要当通知古今，多识前言往行，古人所谓"畜其德"也。……谨守贤仲伯先训……然读书一事却不可废，学问无穷尽，用力愈久所得愈深。慈湖中年以后却肯读书，所以愈大其器业。

这段文字作为叙述浙东学派，尤其是当时陆学盛行的宁波学风的来龙去脉的资料分析被广泛引用。当时一般观念是认为陆学主张不读书，尤其明州四先生的学术如此。这种说法显然是受到了朱学的影响（楠本博士的观点，见前面引文），然并不是变得爱读书了，而是沾染上了思辨主义、概念主义的风气。但是，事实真相并非如此，明州四先生并非单纯地反对读书。

所谓浙东史学，与朱子同时的有金华的吕祖谦，即吕东莱。东莱是朱子、陆子的好友，因为他与朱子一起编辑了《近思录》，所以一般只认为他是道学家，也就是哲学家。其实这个评价只是朱子统治学术界以后才出现的。吕学谦是曾经编纂了《大事记》[13]全二十七卷、《皇朝文鉴》一百

五十卷、《吕氏家塾读诗记》三十二卷等书之史学家、掌故学家、博学家，有人认为他将司马迁抬高到可以和孔子比肩的地位，被人们称作是“江浙间一种史学”的代表人物而誉满天下。[14]吕氏家族自北宋名臣吕公著（丞相吕夷简之子）以来，为《宋元学案》所记载的，根据全祖望的统计，共七代十七人。[15]吕公著的长子是程学门人中铮铮有名的吕希哲，字原明，然后再传给就学于尹和靖的吕本中，吕本中又传学给吕祖谦和他的弟弟吕祖俭，这是学术传承过程的大概。全祖望关于吕氏家学传统写道：[16]

> 先生（吕本中）历从杨、游、尹之门，而在尹氏为最久，故梨洲先生归之尹氏《学案》。愚以为先生之家学，在多识前言往行以畜德，盖自正献以来所传如此。原明再传而为先生，虽历登杨、游、尹之门，而所守者世传也。先生再传而为伯恭，其所守者亦世传也。故中原文献之传独归吕氏，其馀大儒弗及也。故愚别为先生立一《学案》，以上绍原明，下启伯恭焉。

朱子后来在祭东莱文中也称赞他“矧涵濡于先训，绍文献于阙家”。[17]据说吕东莱的弟弟吕祖俭（字子约，号大愚。朱子的友人，朱子的《文集》和《语类》中多次提及）将吕氏的“中原文献之传”传入了宁波：

> 时明州诸先生多里居，慈湖开讲于碧沚，沈端宪讲于竹洲，洁斋则讲于城南之楼氏精舍，唯舒文靖以宦游出。（为明州仓库监督官呆了六年）先生以明招山中父兄中原文献之传，其于诸讲院，无日不会也。甬上学者遂以先生代文靖，亦称为四先生。[18]

乾道、淳熙以后的学术界为朱学、吕学、陆学三家分立。全祖望也评论说，朱学重视格物致知、陆学强调明心、吕学则取两家之长又加以润色而统中原文献。[19]实际上，当时的学派并不止于这几家。仅浙江不能不提到的就还有陈龙川、陈止斋、叶水心等人的永康·永嘉的经制之学、事功之学等，都属于浙东。所以，南宋的中期和晚期，在浙东地区极端主观

唯心论哲学、观想性哲学和史学、文献学等相互交错同时盛行,呈现出当时中国最活跃的精神思想史局面。现在,如果言及浙东地区的史学、文献学,似乎中国历史上绝无仅有的博洽学者鄞县出身的王应麟,以及顾炎武尤为看重的慈溪黄震的名声都比吕氏影响更大。另外,正如全祖望指出的那样,宋元之交还有从朱学变成了陆学的学者,而王应麟通过自己的父亲继承了陆学、吕学以及朱子学,宁波学习朱子学最有名的就是黄震,但他也和慈湖系的陆学相衔接。[20]《黄氏日抄》的观念没有盲从朱子学,可能就是在这种背景下出现的。至少,我对慈湖所抱有的关心的背景中,和对慈湖哲学的关心互为表里的,无疑是对浙东学术的关注。内藤湖南始终重视中国晚清时期学术及其发展趋势,并很早就将之介绍到日本来了。[21]正是由于他的介绍,晚清时期革命或称作改革运动中的代表人物章学诚才为日本学术界所了解。可以说,无论是在中国还是在日本,所谓"浙东学术"的说法已经成为学术界的固定术语。而宋代也开始出现了"浙东史学"的概念,何炳松已经使用这一概念了。但我认为何炳松的尝试没有得到成功。所以,可以说对浙东学术进行深入的研究,探讨其历史发展轨迹和内容方面的工作基本上还没有做过,[22]我试图什么时候写专论来填补这个空白。

总之,我的这篇论文只是介绍性或补足性的文章,并不具有独创性。对中国哲学史上的杨慈湖所作的非常出色的研究,就我所知,有楠本正继的《宋明时代儒学思想的研究》的第二编第一章第四节,以及荒木见悟的《陈北溪和杨慈湖》等(广岛大学《哲学》第六辑,1956 年。编者注:收入《中国思想史的诸相》,福冈中国书店 1989 年。)。还有,《宋明时代儒学思想的研究》虽然并非专门研究杨慈湖但其主要内容此书的各个相关章节中都收入进去了。楠本正继的通论《宋明理学中的"心即理"思想》(见前面引述)是我非常希望推荐给大家的佳作,在理学研究中,如果存在可以称得上小家碧玉式的作品的话,那么这篇论文或许就是其中之一。而本文是否能说得上具有补足的价值还很难说,但是我希望能做到这一点。

最后,还有一点应该补充的是,宁波的士大夫往往都有这个特点,那就是杨慈湖也有和日本人交往的经历。《慈湖遗书》三中有一篇题为《日

本国僧俊芿律师求书》的文章,在《年谱》中嘉定元年(1208 年)六十八岁条中也有相同的记录。俊芿律师(1199—1211 年入宋)是京都泉涌寺的开山祖师。下面冒昧地引用该文:

> 日本俊芿律师,请宋朝著庭杨子之言。杨子举圣人之言告之曰:“心之精神是谓圣。”(《孔丛子·记问篇》)此心虚明无体象,广大无际量,日用之云为,虚灵之变化,实未曾动,未曾静,未曾生,未曾死。而人谓之动,谓之静,谓之生,谓之死。昼夜常光明,起意则昏则非也。

“著庭”指杨慈湖的著作郎官职。“心之精神是谓圣”、“不起意”等都是慈湖哲学的核心命题。

杨慈湖的传记,除了《宋史》卷四〇七、《宋元学案》卷七十四有传以外,作为基本资料有弟子钱时撰写的《行状》(《慈湖遗书》卷十八)和真德秀撰写的《行述》(《西山真文忠公集》三十五)。还有有清人冯可镛、叶意深撰写的比较详细的《年谱》(《慈湖附录》)。现在根据上述著作,介绍一下杨慈湖的主要经历:

> 杨简,字敬仲,称慈湖先生。明州慈溪县人。生于绍兴十一年(1141 年),卒于宝庆五年(1226 年)。乾道五年二十九岁进士及第,为临安府即杭州府的富阳县主簿。随后,任绍兴府属官,乐平县知县,首都临安国子监博士。庆元元年五十五岁时,抗议丞相赵汝愚免职而辞台州崇通观主管。这也就是任焕章阁待制的朱子在朝四十六日即“除宫观”,所谓永嘉学派的领袖陈止斋、叶水心,前面提到的吕祖俭,四先生中除慈湖外还有袁絜斋等一起被免职的“庆元党议”事件。后来再用为著作郎、将作少监,出为温州知事,回中央为国史院编修官、实录院检讨官,最后为宝谟阁学士、慈溪县男、太中大夫(据《行状》)。八十六岁卒。

和老师陆象山一生没有著述不同的是,杨慈湖的著述相当丰富。[23]

文集有《慈湖先生遗书》十八卷、《续集》二卷,《杨氏易传》二十卷、《慈湖诗传》二十卷、《先圣大训》六卷等,都收入了《四明丛书》四集。《四库提要》对后两部书的评价都不低。不过,即使对杨慈湖学问思想非难的人,对他践履的严肃谨恪“非礼不动”、“处闺门如对大宾,在暗室如临上帝”[24]也没有任何非议和怀疑。就这一点而言,他又是典型的道学先生。

以上简要叙述了杨慈湖的生平,下面介绍一下对于了解作为思想家的杨慈湖有积极意义的一两则逸话,并加上一些简单的注释。第一个是不用介绍也众所周知的故事,那就是拜陆象山为师入门时的直接机缘,也即双明阁上的问答。对于杨慈湖来说陆象山如同亲生父亲一般,但实际年龄陆象山只比杨慈湖大两岁,应该说是同辈关系,他们都是以对方的字相称的。在那段问答以前,做富阳县主簿的杨慈湖曾利用到京城的机会拜会陆象山向他求教,但具有决定性意义的事情是在富阳县的衙门府双明阁进行的问答。乾道八年,杨慈湖三十二岁,陆象山三十四岁,那年春天,陆象山通过了进士考试在返乡途中,三月二十一日途经富阳并滞留了半个月。就在要离开富阳的时候,杨慈湖举出“本心”二字执着地询问。“本心”出于《孟子》,可以说是陆象山学问的标语。下面综合《行状》和《陆象山年谱》叙述问答的经过:

> 一天晚上,会集于双明阁上。问本心为何?象山说:“恻隐者仁之端,羞恶者义之端。(《孟子》语)……这就是本心。”慈湖争论道:“简儿时已晓得,毕竟如何是本心?”象山没有让步,慈湖也没有信服。有一日午前,慈湖审理一扇子商人的官司,又提及此事,象山厉声说到:“闻适来断扇讼,是者知其为是,非者知其为非,此即敬仲本心。”慈湖忽然醒悟。(“先生闻此,忽觉此心澄然明亮”。《行状》)

这段故事生动地显示出陆学制造机锋与禅宗毫无差异,在中国哲学史上非常有名。不过,事情到此还没有结束。据《行状》记载,这才刚开始:

> “亟问曰:止如斯耶?公悚然端厉,复扬声曰:更何有也!先生退,

拱坐达旦，质明纳拜，遂称弟子。”以后还经常说，某于陆先生最为感铭者，是再答一语。那句话再说下去的话，便支离而去了。

按照楠本博士的分析，象山这一句“直率而又充满威力”的话，充分反映了陆学中的“心”，以及作为“以心为主的根本之学”的性质。“陆象山心即理思想的特征，在于充满了生机和锋芒，洋溢着力量的直率判断”，和这一点相比较，不难看出慈湖“同样尽力回避支离破碎，却难以看到陆象山那种浑然一体可以亲身感觉到的生命力”。[25]

也就是说，和陆象山相比，慈湖的思想变得稀薄起来，趋向于了“静虚”，为了了解这一特点，接下来介绍第二个逸话。比起第一个故事来，这件逸事还要早几年，是发生在慈湖二十八岁那年秋天的事，也就是入门陆象山求学之前的事。对于后来信奉陆象山学说的慈湖来说，这个故事表现了他的一种最初的体验。二十八岁那年，作为太学生，在太学循礼斋起居：

时首秋，入夜，斋仆以灯至，某坐于床，思先大夫尝有训曰“时复反观”。某方反观，忽觉空洞无内外，无际畔，三才，万物，万化，万事，幽明，有无通为一体，略无缝罅。

原文中“觉”即是“感觉”。也可将“觉”训为“记住”或“觉悟”。进一步说，“觉”即“觉醒”、或“醒”。吴县的叶佑之读完杨慈湖的《绝四记》以后第一次感受到心胸的明朗广大，开始了“不起意”的实践。据他的描写，在睡眠之中，忽然听到鼓楼上报时的钟声而醒过来，浑身大汗淋漓，激动之余无意识地自语（“寐中闻更鼓声而觉，全身流汗，失声叹曰……”）。但是，他感觉到眼前总有什么东西（“而目前常若有一物”）。于是叶佑之在杨慈湖来到吴县时专程拜访求教，聆听了杨慈湖的指教后，眼前的物体马上消失了。[26]他的“觉”因为鼓楼的钟声而“醒”了，同时又内在地“感悟”到某种真谛。可见，所谓“悟”的含意原来就在这里。毫无疑问，一般的儒家悟性主义、合理主义对此是持批评态度的。上面引文中所谓“先

大夫”,指的是杨慈湖的父亲杨庭显。杨庭显被称作“象山的学侣”,他在太学时期是陆象山的同窗好友。明州四先生中的舒广平有“吾学张南宣开其端,象山洗涤,老杨琢磨”的记载,所言老杨即杨庭显。《宋元学案》卷五十八《象山学案》有杨庭显传记和语录。杨慈湖最后终于成为陆象山的弟子,不能忽视杨庭显的存在和影响。接着前面的那一段体验:

> 以前就曾想过,象和理,有着一和万那样的差别,森罗万象,一理贯之。经过反观后“澄然一片”,自己的心之实质(心体)本来就是如此广大,天地间的象、形、际畔,都在无际畔中,于是得知“了无断绝(间断),呼天、呼地、呼人、呼理、呼象、无妨碍”。《易》称“范围天地”,《中庸》说“发育万物”,都灼然为真理。人人的心量都是如此广大。孔子说“心之精神是谓圣”也即达磨所说的“诸佛以心传心、即心是佛,心外更无别佛”。[27]

提出达磨的名字,是因为文章是应僧人要求而写的。所以,在这里看到的只有“万物一体”之体验。万物一体的观念在中国近代史上具有主观唯心论特征,但不可思议的是,陆象山看起来并非如此。[28]但现在这种态度在杨慈湖那里十分明显地表现出来了。

但是,万物一体的体验,令人马上联想起明代的王心斋也记录有同样的体验。王心斋(1483—1540年)名艮,泰州(在江苏省)人,是阳明学左派泰州学派的领袖。据《王心斋年谱》载:

> (正德)六年(1511年),二十九岁。一夕,梦天坠,万人奔号,先生独奋臂托天起,又见日月列宿失次,手自整布如故,万人欢舞拜谢。醒则汗溢如雨,顿觉心体洞彻,而万物一体、宇宙在我之念益切,因题其壁曰:“正德六年间,居仁三月半。”

杨慈湖二十八岁,而王心斋二十九岁,当然纯属偶然。然而,两个人在他们遇到他们生涯的恩师之前都有同样的体验,这或许是值得关注的。慈

湖见到陆象山并且执弟子之礼在这三年之后（通过老杨［杨庭显］，杨慈湖对陆学的宗旨已有充分了解），而王心斋拜访王阳明并为之倾倒，称自己为弟子，是九年之后的事。

但是，如果比较两个人的体验，我们不得不注意到两者有显著的差异。具体来说，王心斋的万物一体思想具有显著的动态的、实践性的特点，而杨慈湖的万物一体则具有形而上的、冥想式的、静止的特点。作为陆学者的慈湖的特色在于“静虚”，这一特点常常被人激烈地非难为禅学、佛学，而这种体验——如和他的《己易》说作比较的话——对于理解他的思想又是非常重要的。当时杨慈湖十分重视“觉”，继“二十八岁觉”之后“年三十一又觉”（《遗书》二，《永嘉郡治更堂亭名记》），都特意作了记载，而在他的弟子之间也有“其师尝大悟几十，小悟几十”的传说（引自全祖望《鲒埼亭集外编》十六，《城南书院记》；《学案·絜斋学案》。）

我曾经提出过，万物一体说有两种完全不同的类型。[29]第一种类型庄子、僧肇法师为其典型，即大小、有无等的万物都毫无差别，所以称“万物齐一”十分恰当，也就是逻辑上的万物一体说。第二种类型主张以天地万物为自己的肢体，以天地万物的疾痛为自己的疾痛之程明道的“万物一体说”，张横渠《西铭》中提出的“民胞物与”可以说即是典型。[30]这两种类型最深层里和“一”可能是相连的，但是，作为现实形态却决然不同。王心斋的万物一体体验说则属于第二种类型，而且明显具有最左翼的特征。尤其是他的“鳅鳝说”在体验中最为典型。相对王心斋的万物一体，杨慈湖的万物一体体验说则属于第一种类型，这种类型的万物一体说中更为精细、更具有形而上学的表现，就是《己易》说。第一种类型的万物一体说与其说是儒家思想，还不如说是老庄或佛道思想式的，从儒教的差别主义和现象实在主义来看，其无疑包藏着值得深深的恐惧的东西。现在再次引述楠本博士的分析：

他（杨慈湖）看起来比象山更超逸、明澄，象山那种具体思维的特征逐渐稀薄起来。但这种思想和周濂溪、罗予章、李延平、朱晦庵之间连接的“静”思想不能不说有相通之处。其功夫再往前走，便有堕入

支离的危险,但慈湖始终只将“用”纳入“体”中从而避免了这种危险。故象山言:“我不说一,杨敬仲说一。”

总之,象山重视行的混一方面。恶为心之威力故没有问题。慈湖重视心的纯粹方面。恶为自身假象故也不成问题。前者产生敏锐的行为,后者产生清澄的心境。所以有“瞻彼慈湖,云间月澄”[31]之谓。象山之学和慈湖之学尽管有上述不同,陆学因慈湖的传承而扩大其势力,经过元朝传到了明代。明初浙东及江西的陆学都可说是慈湖式的,以“心”为主,带有“静虚”色彩。

最后归纳以上的内容,对三宅雪岭批评(前面已经征引)杨慈湖的思想“处于费希德和黑格尔”之间的说法提出一点看法。这个分析对于中国主观唯心论即陆王新学来说有着新的启示,但并不全面。如果就一切现象都是自我变相、自我措定而言,说是费希德式的或许可以成立。但是,更为重要的标志,或许在于说其是否具有动的特征这一点。在杨慈湖那里,看不到自我由于自身自然的本性而不断地产生自我的障碍(即“非我”),然后又不断地克服这种障碍而进步的活动性这个特点。说易等于变易,也即自己,又说这个变易与其说是变易运动(过程),还不如说是作为由于变易的结果而带来的多样性;即使作为运动,这个运动并不是那种由于内在必然性的推动而进行由此及彼的连续性展开(陆象山的“心”具有这种特征的萌芽),而仅仅只是横向性地同时又是多种多样的现象的丰富多彩的运动(即所谓的变化)。由于运动(当然不是完全一样)而形成的心学,其实就是后来的阳明学派。“生生不容已”,不断地向前向前无止境地实现自我,也就是良知。这个良知被看作是宇宙原理,这种主观观念论逐渐就会向客观观念论推移,这样的精神史的现实局面,在与王心斋相并列的左派战将王龙溪那里或许可以看到,但是,这毕竟不是本论文所要论述的范围。本文的内容大致可以归纳如下:

第一、陆象山学说的盛行不是在陆象山的家乡江西,而是在浙江尤其是在浙东(也就是宁波附近)地区。

第二、陆象山最大的弟子杨慈湖是浙东学派的主要代表人物。

第三、杨慈湖学说将陆象山的主观唯心论极端化了的批评很准确。也就是说,把陆象山具体生动活动的"心"的思想变成了概念性的、静止的、观想性的东西(楠本博士),而且具有了宇宙原理式的、万物一体式的特点。

第四、杨慈湖的"不起意"学说是为了避免心的分裂(一为心,二为意),为保持泛自我感、万物一体感而建立的。

第五、杨慈湖的"万物一体说"是庄子及僧肇(如果进一步限定的话则只是僧肇)式的,而非程明道式的主张。尽管也属于"主观观念论",但和王阳明的弟子王龙溪(以及王心斋)主张的"万物一体论"具有的明道式、动态的、社会性、实践性特征形成鲜明的对照。

第六、章学诚命名为"浙东学术"的独特学风,开始于这一时期(杨慈湖),慈湖研究是"浙东学派"形成史中的一个重要环节。

注释

[1]《陆象山年谱》淳熙十五年条。

[2]《朱子语类》卷一百二十(四十二、丁、左中)说:"公们都被陆子静误,教莫要读书,误公一生!使公到今已老,此心伥伥然,如村愚目盲无知之人,撞墙撞壁,无所知识。使得这心飞扬跳踯,渺渺茫茫,都无所主,若涉大水,浩无津涯,少间便会失心去。"作为实例举出了傅曾潭。据说基督教中被辩证法神学束缚的人往往发狂,傅曾潭的发狂无疑与尼采十分接近。在他人具有压倒性的优势面前而感到自我为零产生恐惧时,或者是相反,陶醉于自我无所不能而自大自负时,人最容易发狂。或许是不可取的看法,中国历史上其实并没有看到其他哲学家发狂的例子。本来,《宋元学案》卷七十七《槐堂诸儒学案》传记中就认为,丧心说不足为信。

[3] 沈定川不是陆象山的弟子,而是陆象山哥哥陆复斋的弟子(参见《宋元学案》卷七十六卷头的"祖望谨案")。

[4]《汉学会杂志》(1937 年 3 月)五之一。

[5] 对于陆象山的"心"仅此足够了,更为详细的分析还可以参考楠本正继《宋明时代儒学思想研究》(1962 年)三四一页以后部分,尤其是三五四页以后六点分析。另外,朱子的影响主要体现在"静的"倾向以及"转变无常的现实与比这种现实更高存在的二元倾向"思辨性、概念主义性倾向上。

[6] 楠本正继著《宋明时代儒学思想研究》三六九页引用清代陆学学者李绂(号穆堂)语。另外,除了明州(庆元)以外,严陵(又称严州或建德)也是陆学的一个中心(见《槐堂诸儒学案》的全氏案语)。严格地说,严陵隶属于浙西,该地区的陆学盛行情况实际上是无法于明州相比的。

[7]《宋元学案》卷七十七,《傅曾潭传》末黄宗羲案语所引朱子论述。

[8]《理学宗传》卷首、义例。

[9]《己易》和《绝四记》分别收入《四明丛书》四集《慈湖先生遗书》卷七,《家记》卷一和卷二。另外,《慈湖学案》七十四收录的文字最全。中国社会科学院哲学研究所《中国哲学史资料选辑・宋元明编》下也有收录,并有注释,但是只节选收录了《己易》。

[10] 三宅雪岭《王阳明》1893 年,六五页。

[11] 参照《学案》卷七十五《绂斋学案》。袁桷参见《学案》卷八十五《深宁学案》。

[12] 参照《四明丛书》四集《袁正献公遗文钞・答舒和仲书》以及《学案》七十六《广平定川学案・舒钘传》后面的全氏案语。

[13] 关于《大事记》参照内藤湖南的《支那史学史》二七四页(编者注:收入《内藤湖南全集》十一,筑摩书房 1969 年)

[14]《朱子语类》卷一二二。

[15] 参照《学案》十九《范吕诸儒学案・吕公著传》后王梓材按语引述全祖望《札记》。

[16]《学案》十九《紫微学案・吕本中传》末的案语。

[17]《朱子文集》卷八十七。

[18]《学案》卷五十一《东莱学案・吕祖俭传》。

[19]《鲒埼亭集外编》卷十六《同谷三先生书院记》。

[20] 参见《学案》八十五《深宁学案》、《学案》八十六《东发学案》全祖望的案语。不过,根据《学案》七十三《丽泽学案・楼昞传》中王梓材的案语,全氏的看法多少有些不当之处,但基本内容无误。

[21] 桑原武夫《历史思想》(筑摩书房《现代日本思想体系》第九,1965 年)编者《解说》三十五页谓:"湖南年轻时候就开始表现出对于中国'史法'学问强烈的关心,清朝的章学诚就是其中一人,这位历史哲学家,因为湖南的赞赏和推荐,胡适也曾经多次论述过,在中国才为人瞩目起来。(根据日本人的宣传而在外国重新发现该国人的国民性价值,除了福岛繁太郎发现乔治・鲁奥的价值以外的例子还非常少。)"其实这

一判断是不正确的。湖南开始研读章学诚著作的时间是明治三十五年(1902 年)(参见《支那史学史》六一三页),而在此之前,章学诚及其著作已经广为人知。尤其是新思想派更是非常喜爱他。我曾经对章学诚(嘉庆六年,1801 年六十四岁时故去)受到关注的时间作过考证,例如龚自珍没有明言过但是实际上却大量引用章学诚的说法就是众所周知的事实。另外,从谭献的《复堂日记》等也可以找到线索。而且,除 1875 年张之洞的《书目答问》以外,在 1898 年即戊戌年间出版的徐仁铸(据说是梁启超代作)《輶轩今语》《翼教从编四》中,将汪容甫的《述学》和章实斋的《文史通义》并称,或者继“顾亭林、黄梨洲”之后,将“章实斋、魏默深、龚定庵”并称;还有从时间上来说虽然晚于明治三十五年,但是在湖南尚未开始介绍时候,章炳麟《訄书》(新版 1904 年)的《清儒篇》,继而梁启超的《论中国学术思想变迁大势》等,已经肯定了章学诚在学术史上的地位。这样说毫无降低湖南的卓见的意思,相反,更应该敬佩湖南对于中国学术界的发展动向敏锐的眼光。

[22] 何炳松《浙东学派溯源》(民国二十二年商务印书馆万有文库)曾提出和论争过:第一,南宋学派分为三类:陆象山心学由佛教思想脱胎而来;朱子学一派的道学脱胎于道教;依从儒学正统的同时又进行史学研究的一派则来自于程伊川。第二,早期浙东学派来源于前面的第三类。但是这一说法未必有说服力。

[23] 《慈湖先生遗书》附录。参照张寿镛《慈湖著述考》。

[24] 《学案》七十四引述袁蒙斋评述慈湖语。同卷《王震》条引述陈北溪与王的信函中提出“学术议论只是一老禅伯”的同时,又承认“持敬苦行一节可为美”。陈北溪即陈淳,是朱子晚年的弟子,《北溪字义》的著者,以批判慈湖为己任。(参见前面引述荒木论文)

[25] 《宋明时代儒学思想批判》三四六、三七五页。

[26] 《学案》七十四,《乡贡叶同庵先生佑之传》。

[27] 《慈湖先生遗书续集》卷一《炳讲师求训》以及《遗书》卷十五、《家记》卷九,十二丁右。

[28] 见拙文《关于中国近世的主观唯心论》(《东方学报》京都二十八。收入本书)。

[29] 见前《东方学报》刊载拙文。

[30] 《西铭》之意,认天地为一家,《己易》一书,悟天地为一己,其流行发见,精粗必备,厥功益大。(《学案》卷七十一,《曾熠传》)

[31] 文天祥语。

(胡山林、邓红共译,邓红校正)

三浦梅园的哲学

——从远东儒学思想史的角度来考察

一、梅园再发现的历史

今天,只要是关心日本或者远东的思想和文化的人,没有不知道三浦梅园这个名字的,但是当初却非如此。尽管他生前已经出版过《敢语》、《寓意》、《诗辙》、《赘语·天地帙》、《梅园诗集》,死后也出版过《赘语·善恶帙》(文政十二年)和《天人帙》(天保二年)、《梅园丛书》(包括《梅园拾叶》,安政二年)等著作,绝不是吝于著述的隐居君子。其主要著作所谓梅园三语(《玄语》、《赘语》、《敢语》)中,《赘语》的一部分以及《敢语》已经公开出版。但大致到明治三十年代左右,不管北部九州如何,在全国规模上有多少人知道他,是件非常可疑的事。因为在当时的著述家们的著作中,很难找到言及梅园的东西。

彰显梅园的第一声,是由内藤湖南发出的。明治二十九年(1896年),在大阪的《朝日新闻》连载的《关西文运论》(翌年以《近世文学史论》为题出版了单行本),有下面这一段著名的话:

> 闻前辈之言:(德川)三百年间,未曾得人一文资助,而不断创见发明之说者,唯富永仲基的《出定后语》、三浦梅园的三语、山片蟠桃的《梦之代》三书而已。关东学者,埋头于四子(四书)五经,于门户的主张而耗一生之精力。而关西则往往能超脱俗见,多有用心发出根本

疑问者。(《内藤湖南全集》卷一,五十八页)

这个“前辈之言”之前辈,在这一段文章的雏形《樗阴散语》(明治二十六年十月《日本人》第二号,《全集》一)里可以看到,是水户弘道馆出身的历史学家内藤耻叟。也就是说,只有一部分慧眼独具之士,注意到了梅园的学问,而两个内藤的显彰到底产生了多大的效果,就不得而知了。

后来到了明治三十二年,东京帝国大学文科大学从三浦家借出了《玄语》、《赘语》加以誊写,并于明治三十四年至三十六年由井上哲次郎、蟹江义丸合编了《日本伦理汇编》,在《独立学派》册里,和帆足万里、二宫尊德并列,收进了《赘语》、《敢语》、《梅园丛书》、《梅园拾叶》等,也许是其直接或间接的效果吧。这部《日本伦理汇编》作为德川时代的汉学选集非常普及,乃至今天也还很有市场,所以梅园(《汇编》中在量方面仅次于熊泽蕃山)的存在一下子为人们所认识,但是有点遗憾的是,书中没有收入《答多贺墨卿君书(第一)》。当然,《伦理汇编》所收《梅园拾叶》卷之中的目录里,标出了《一、答多贺墨卿》,但在下面注有“以文长孤行暂爰省略”,所以事实上没有收进本文中。收录的只有《再答书》、《三答书》而已。当然这并非明治时收入《伦理汇编》编集上的处置,安政二年的原刊本原本就是如此。《伦理汇编》采用原刊本,而没有去作弥补之劳。《答多贺墨卿君书》是梅园作为自家哲学的入门书而经常向人推荐的东西,所以应该说流传甚广。但是这个流传应不出乡党范围,在《国书总目录》也只有活字本,没有收入写本。流传甚广的《日本伦理汇编》没有收入此书,我想后果应该说是推迟了大家对“哲学家”梅园的承认吧!

如果梅园再认识的历史中,以上两件事(内藤湖南和《日本伦理汇编》)为所谓前史的话,真正的显彰则是经过了三位学者之手。第一位是河上肇,二十六岁浪人时代的河上肇①在明治三十八年《国家学会杂志》十九卷五号上撰写了《三浦梅园的〈价原〉以及本居宣长〈玉栉笥别本〉中

① 邓注:河上肇(1879—1946年),日本著名经济学家,马克思主义哲学家、理论家。1902年毕业于东京帝国大学法科政治学科。1908—1928年任京都帝国大学讲师和教授,1932年加入日本共产党,对马克思的《资本论》有很深的研究。著作颇多。

看到的货币论》一文，指出梅园发现了和"格雷欣（1579 年去世）法则"（即劣币驱逐良币）相同的法则。以后，梅园不单是所谓学者、儒者，还被当作经济学史上的人物论及了。[1]大正元年出版了《梅园全集》（上卷一一二四页、下卷九六六页）一事值得大书特书，大正三年小柳司气太撰写了《三浦梅园》一文（载《哲学杂志》二十九，收入后来的《东洋思想研究》），提出梅园是一个哲学家的看法，并对他的哲学思想进行了初步的概括，这篇苦心劳作不知引起了多少反响。第二位建立了梅园的哲学家形象的，无论如何都是三枝博音①的功绩。三枝是著名西洋哲学专家，特别是唯物论哲学家，著述甚多，同时作为日本思想史研究专家也有很多成果。他的最大贡献是编辑和解说了《日本哲学全书》全十二卷，将日本的思想文献从学院里解放出来。我自己也是从这部哲学全书那里，最先接触到梅园著作的。但是他的最大业绩，则可说是竭尽全力介绍了哲学家三浦梅园一事吧！

在《日本哲学全书·自然哲学》一书的开头部分，三枝撰写了多达八百页的《三浦梅园的哲学》（昭和十六年）之《解说》，后来又出版了《梅园哲学入门》（昭和十八年）等著作，利用一切机会宣扬了哲学家梅园伟大的独创性。认为梅园是明治以前日本最伟大的有体系的哲学家，日本独自把握和使用了辩证法逻辑的哲学家。总而言之，梅园 = 哲学家之形象，是因为有了三枝氏的努力才得以成立和确定的。他解读了梅园的主要著作《玄语》全篇，注目于《答多贺墨卿君书》的重要性将之翻译成了现代语（收入《三浦梅园的哲学》一书），再就是他将《答多贺书》、《价原》等收集成岩波文库中的一册《三浦梅园集》，从而使之得到了普及。

第三位是去年（昭和五十三年）七十九岁去世的田口正治。其夫人为三浦家的亲戚，所以他以整理研究三浦家保存得异常完整的梅园的多种多样的手稿本为自己的使命，公开发行了《玄语稿本之研究》、《三浦梅

① 邓注：三枝博音（1892—1963 年）。日本著名科学史家，马克思主义理论家。1932 年和户坂润、冈邦雄等组织了"唯物论研究会"，出版了机关杂志《唯物论研究》，为探讨和普及马克思主义哲学作出了贡献。在学术方面也建树颇多。对宋应星的《天工开物》一书也有独到的研究。

园年谱》等的誊写版，并在晚年撰写了许多研究思想内容的论文，出版了《三浦梅园的研究》(昭和五十三年，创文社)一书。《三浦梅园的研究》和吉川弘文馆《人物丛书》中的《三浦梅园》(昭和四十二年)两本书非常精细正确，为今后的研究打下了牢固的基础，值得大书特书。三枝氏彰显哲学家梅园的功绩固然伟大，然直率地说，他对梅园哲学的具体内容，也即独特的概念、用语、论述样式等所作的解说，在今天看来基本上没有什么用途。所以今天的梅园研究，还是以田口氏的各种著作为出发点为最佳。事实上，他的功绩在年轻的学者之间也广为人知，并在此之上取得了相当大的成果。[2]只是三枝、田口两氏的研究最不充分的部分，是欠缺关于梅园哲学的天体论部分(也即相当于《玄语》地册没部露部部分)的介绍。本来，田口为了弥补这个不足，企图将梅园的《玄语手引草》一书活字化并加以出版，但《手引草》在进入本论部分之前便半途而废了。梅园哲学的这一部分相当繁杂异样，读过一些《玄语》的人，到了这里也或许就会挫折不前了。我的口语译文①如果有可取之处的话，对通读知晓其天体论也许会有些帮助。而能做到这一点，是和尾形纯男先生经过多次讨论的结果，值得一记。

二、传　记

梅园的传记，其长子黄鹤(字修龄)撰写的《行状》(《梅园全集》卷首，岩波文库《三浦梅园集》)固然值得参照，但目下还是以前面提到过的田口先生写的《三浦梅园》以及《三浦梅园年谱》为最佳。这里想简单地介绍一下他的简历。

三浦梅园，名晋，字安贞，丰后国东郡富永村人，出生于现在的大分县东国东郡安岐町②大字富清。享保八年(1723 年，即清朝雍正元年，李朝英祖即位前二年)—宽政元年(1789 年，清朝乾隆五十四年，李朝正祖十

① 邓注：这里指岛田和尾形纯男 1982 年编译注的《三浦梅圜自然哲学论集》(岩波文库版)一书。

② 邓注：现在为大分县国东市安岐町。

三年)。其藩为松平氏的杵筑藩,三万二千石。安藤昌益生后二十年生,和《解体新书》实际上的翻译推进者中津藩医前野良泽同年出生,比富永仲基晚生七年,比本居宣长年长七岁,比山片蟠桃年长二十五岁。就中国而言,生于梅文鼎死后二年,比戴震年长一岁,比章学诚年长十五岁。比李朝实学派的先驱者讲地球自转说(梅园最终未能提出此说)而有名的洪大容年长八岁。就欧洲而言,则和亚当·斯密同年,比康德年长一岁。也即他是和前野、本居、戴震、章学诚、洪大容、亚当·斯密、康德等完全是同时代的人。不仅和亚当·斯密生年相同,没年梅园也只早一岁而已。三浦家为郡之望族,四、五代前为里正(也即村长),祖父一代开始为医生,所以直到今天其家族长也代代是医生。当然梅园也曾以医为业,另一方面又开儒学私塾,平时有塾生十余人内外寄宿。中津的福泽谕吉的祖父也曾是该塾的塾生。总之其家在农村是所谓乡绅,属于有钱的知识分子家庭。《行状》里有"家贫"云云,不可全信。梅园有六个姊妹,唯他一个男子,被作为接班人而精心培养,并非只有贫苦中才能刻苦勉励。然他的内心世界并非太平无事,生来具有的思索癖使他对天地万物的感到深刻的烦恼和怀疑,在孩提时期就陷入了神经过敏状态,从田口先生的《解说》引用的《洞仙先生口授》,即可看到这一点(六〇六页)。

梅园从深刻的怀疑脱离,建立独自的条理哲学,可说有两个阶段:

> 晋垂髫未读书之前,怀疑天地造化,有时费寝食。……年过弱冠,始得天地之形体于西学而喜。虽形体有所征,亦不过言地体如此,天行如此。则依样画葫芦,向所喜者,无益于所疑。岁二十有九,始有观于气,渐知天地有条理。……为著《玄语》。(《赘语》附录《复高伯起书》)

写作那个《口授》是三十岁时的事,也就是说在二十九岁那一年的某日通过"气"和"条理",梅园终于把握住了自家哲学的端绪,于是梅园开始著述自己思索的轨迹。他不依据先达所云,不引用古人古书,按照自己的见识而书写不已。二十三年间经过二十三次改稿,终于完成了《玄语》,洋

洋十万余言。十万言著述,没有一句“某某曰”之类的引用,这在所谓学者中绝无仅有,作为汉文的书籍也空前绝后。如此说来,梅园也许有什么不同寻常的地方吧!他二十八岁去参拜伊势,再到各地游览四十余日,根据当时详细的日记记载,没有去拜访过任何名士聆听高见(参见田口著作,《人物丛书》,九十三页)。这在当时地方好学青年中也是极为罕见的。《玄语》的最初稿的开卷第一话曰:①

也有不易之言,也有言说之处。命名不难,也有难名之出,岂不玄乎?暂曰,一元气。一元气,充满宇宙而不留秋毫之末。(田口《研究》一一八页)

其《遗言状》第一条里有:“愚老生涯,玄之字最为折腰,院号之义,没后而赖寺院,可称作玄殊院。”(《全集》未收,《大分县史料》二十二)“玄珠”之语来源于《庄子·天地篇》。所谓“玄”也就是指作为最终极者的气、一元气。一元气也可以表现为“一”。这个绝对的一和万物(相对于“一”的为“二”)的关系,也就是存在界的逻辑形式“条理”。把握住了这个条理,人才能把握住玄之一元气。

不知不觉地倾向了《玄语》,不管其内心有什么苦闷、克服、思索,他的外在的生活平稳无事,其后也一贯如此,一生没有什么大的波澜。参拜过一次伊势神社(二十八岁),去过两次长崎(二十三岁、五十六岁),此后一次也没有离开过乡里。为人温厚笃实,安分知足,没有任何对现存体制逆反的言动,人称“丰后圣人”。曾两三次接到杵筑藩侯及其他邀请他出仕的招聘,也都全部辞退,一生除了前面说的那三次就再没有走出过村庄。也就是说,以乡村医生兼私塾先生而了此一生。

学问的经历方面,青年时代从学过杵筑藩侍读绫部絅斋和中津藩侍讲藤田敬所,然都只是短时间的事,其余基本上都是在家自学。绫部和藤

① 邓注:以下引用的梅园的文章,大多原来不是汉文而是用日语的训读文体写成,岛田直接引用。译者邓红根据日文语法反向编写成了近似汉文的文章。是否鱼目混珠,请读者明察。

田两先生都曾从学过伊东东涯,绫部还去过京都和江户,据说除朱子学者室鸠巢以外还从学过服部南郭。在学术上大体上可说是古学系统的人。梅园从两位老师那里学到过多少"古学"还是问题,至少应该对古学者们抱有亲近感吧。根据《行状》,他在某一段时期中,热衷于"古文辞"。事实上,从《玄语》及其他著作中看到的他的社会政治思想,可说是受到了荻生徂徕的影响。然而,不论是徂徕学派还是堀河学派,将古学派的影响估计过高也是不妥当的。当时,汉学基本教育的大框架是由《四书集注》等朱子学决定的,学派间的对立之类是在此之外的事。在地方上自学的青少年们尤其如此。他的友人中他特别倾倒著名的麻田刚立。麻田本来是绫部絅斋家的四男,也是一名藩医,后来去大阪成为了著名的天文历学大家。梅园一直和他保持联系,从中吸取天文学的新知识。一般而言,这一带和大阪、京都的学术界交涉很深,特别是怀德堂①的中井竹山、履轩等和丰前、丰后的学问有着很深的渊源。众所周知的是梅园一直和履轩有通信。如果想了解竹山、履轩以及周围的学风的话,读山片蟠桃的《梦之代》一书则一目了然。两个内藤赞扬过的仲基、蟠桃加上梅园,都和怀德堂有关,堪称一奇。以上是所谓他的汉学。

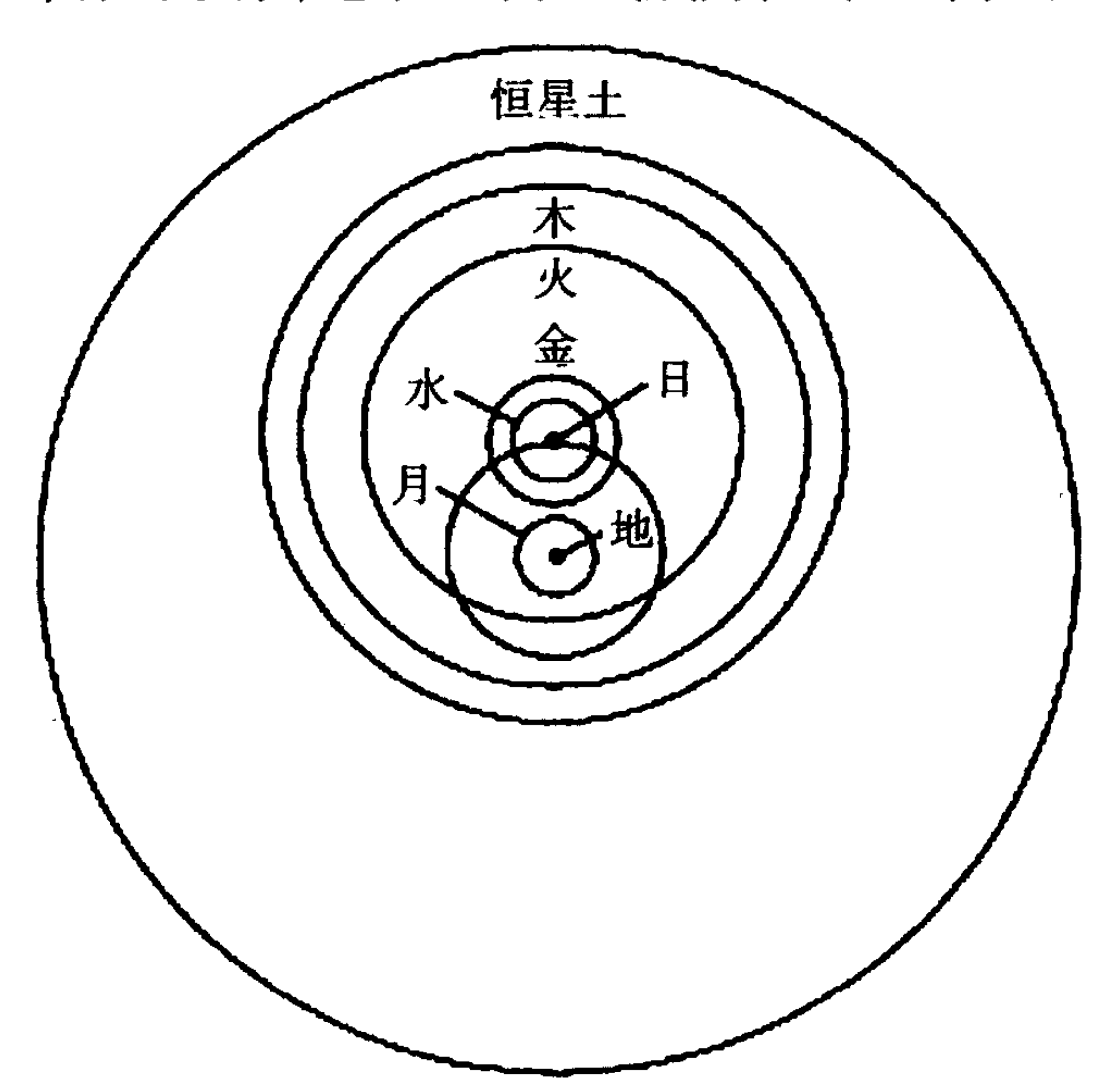
其次是医学。当然,其临床医术是从他的父亲那里学来的,据说他学习非常勤奋。医学成为他的哲学的一大基础。例如,可说是《玄语》的解释书的《赘语》中,分量最多的为《身生帙》,其先后考察了从《黄帝内经》到《解体新书》的中国、日本乃至西洋的医学理论。他出生之前的时代,原是日本整个学术界发生巨大变化的时代,汉学方面出现了仁斋、徂徕;幕府将军吉宗对西洋书的解禁,是梅园诞生三年前的事;在医学方面,针对后世派的古方派开始抬头。众所周知,伊藤仁斋、东涯、徂徕、服部南部等批判朱子学的思辨主义,而古方派放弃古来以阴阳五行为理论的医学,强调亲试实验。在医学方面,梅园最为倾倒而加以引用的,是后藤椿山、香川修庵、山胁东洋(日本最早的人体解剖学家)等古方派的实证主义,

① 邓注:怀德堂是1724年在大阪成立的、为教育町人(工商业者)的日常职业道德,由町人出资经营的汉学塾。重视实际和应用。昭和初年改建为现在的大阪大学。

具有决定性意义的，则是《解体新书》的“西洋式实测”。他自己也经常作动物解剖。麻田对动物解剖也极为热心（他出走大阪后以医为生），中井履轩的《越俎弄笔》便记录了麻田的解剖。

再就是他的天文历算之学也值得注意。所谓天文历算，不是指历算方面，而是指狭窄意义上的天文学，在某种意义上比医学更为重要，构成了所谓梅园哲学的根底（“天地达观之初门，不能不知天地之形体，日月之运行。”《答多贺墨卿君书》，岩波文库本二十六页）。还有就是上面已经引用过的“年过弱冠，始得天地之形体于西学而喜”。根据他的读书笔记《浦子手记》，在二十四岁条里出现《天经或问》之名（今天在三浦家也还保存着梅园自己抄写的《天经或问》）。按照当时的一般情况来推断，“得西学”，无疑具体指的是得到了《天经或问》。《天经或问》是福建省建宁游艺（字子六）的著书，前有 1675 年写的《序文》，分为前集和后集，后集由于有关于基督教的记述，所以在享保五年的禁书解禁时也没有开禁。和刻本有二种，三浦家今藏的就是最早的长崎西川正体，出版于享保十五年（1730 年）。但众所周知，这个训点本出版以前，该书在我国已经广为流传和咏读了。而至少在享保以后，取代已有的纯中国式天文学的，是耶稣会宣教师传播的、将欧洲天文学加以大量更新而成的新型天文学概论（根据第谷・布拉赫的学说）在日本广为流行。（第谷・布拉赫的天文学如下面的图示，太阳绕着宇宙中心不动的地球旋转，但是这个旋转是自己又带着周围的诸行星进行的，也就是天动说和地动说之间的学说。）理所当然的是那个水晶天球说被抛弃，取而代之的是气无限宇宙论，所有欧洲天文学不是原封不动的，而是巧妙地和旧有的中国天文学折衷结合起来了。但是，和水晶天球说并列的、作为欧洲天文学一个特征的丰富的几何学图解（J・谢和耐）被保存下来。[3]也就是说，取代以前天圆地方说的天球地球说，已经渐渐地在日本知识分子之间浸透流传，其最大的推进力，即是这本《天经或问》。对于当时的先进知识分子来说，这本书才是西洋天文学，其真实地显示了西洋天文学的优越性。“天文地理之学，梵最粗也，汉稍精，然出于思量摸索，疏于实测。西洋制器驾舟，足迹无不至地。于此，见天地如掌里。实为千载大愉快也。”（岩波文库本六十八页

《价原》)当然,地球说为中国人知道是从利玛窦的《坤舆万国全图》(1602年)开始的,其后通过耶稣会宣教师的种种著述在中国的读书人之间得到相当的浸透,在日本也由基督教神学院而得到传授。但是随着基督教的被禁止和锁国,这些学说也立刻消失了。于是可说是以地球说为中心的欧洲式天文学,随着《天经或问》重新到来了。而梅园哲学的本质特征,实际上就是以这个地球说为模型而形成的。也即取代方圆之概念的是直圆这个概念,以之为思辨的基础范畴,总之是上下为球面上的上下,也即对着球的中心而汇集的直线(也即车轮的辐条,或者是板栗的刺那样的东西)那样的形象,这个思维方式成为他的全部哲学的重要基础。



总之,哲学家梅园的出发和形成的重要因素,可归结为下面五点:一、天性上对天地万象的怀疑和思索;二、二十岁以后学到的西洋天文学(天文地理学)的宇宙构造论;三、二十九岁到三十岁思维到了天地即是"气",随后发现了"条理";四、时代背景的影响,当时日本的学术界(汉学、医学等)处于一个变动期;五、从他的著作整体来看,如今天大家都承认的那样,他的教养的根底完全是汉学(针对西洋学或佛教而言的汉学),他说:"西人最用意于实测,故如像人之脏腑筋骨,经常剥而试之。故最为精详。盖天地有条理,不得条理只有实测,得其仿佛而去真犹

远。"(《价原》)这个条理,可说以汉学式思辨为基础,将西洋实测之学的各种成果加以体系化的东西。下面主要想论述第五项。而为了周到起见,还可加上第六:他以之为业的医学,而且他是一个对研究非常热心的医生。但是以目下我的水平,对此难能为力。

三、梅园哲学概要

如果从今天的意义来看,梅园三语中的代表作《玄语》,完全可谓系统性哲学著作。但如果简单地说,三语中《玄语》为自然哲学方面的著述,《敢语》为人伦哲学著述的话,便会招人误解。毋庸质疑,自然哲学是《玄语》(还有《赘语》)最重要的特征,但实际上,人伦哲学作为其自然哲学不可欠缺的构成部分,也得到了充分的论述。但是我想特别指出的是,《玄语》固然为自然哲学著作,也是包含人性学、人伦学的自然哲学著作。《敢语》则堪称人伦哲学的个别论文集。

实际上,《玄语》非常难解难读。首先,全文用汉文写成,且梅园随心所欲地使用自己创造出来的独特术语来写作汉文,汉文的固有语法和梅园哲学独自的术语以及论述方式浑然一体,读后往往不能知道其宗旨何在。而且没有引用文,不像普通的汉文书籍,难解之处都可以通过查找和解说引文来作为理解的线索。梅园以自己的《玄语》十万言,无一义依据古人、不依据古典古训而感到自豪,诚可以为当真。但是,这并不意味着他不以古典古训话为思索的材料。不仅借用了单纯的语句和比喻,即使在梅园独特概念的形成当中,例如以"德"为"得"(儒教古典中的通训),"神"因为"不测"而称为"妙"(《易·系辞传》),以"天地"为"诚"(《中庸》),"神"等称为"物体"(朱子《中庸章句》),"命"(天命)以《孟子》为基础,"鬼神"则以朱子《中庸章句》为基础,"天物"则称"个个圆成"(禅语),等等之类,依据古典古训的词语,特别是宋学解释的很多。其他的如器皿的譬喻,使用直圆之说等,则依据耶稣会教士们传到中国来的西洋自然学知识(亚里士多德哲学)。关于这方面的详细论述,本来应该在我那本译注中成为最基本的部分,然最终还是没能如此。译文的第一稿中

言及的部分也一律删削了。因为应该调查的范围特别广泛而我的论述很少,于是会失去平衡,不成注释之体。特别让读者烦恼的,是梅园用的术语大都一语多义。关于这一点,梅园自己在《例旨》中也详细讲述了不得不这样做的理由,但是对于不习惯的读者来说,还是一大障碍。本来这本书模仿其他汉文书籍之例,单只是为了训读而写下的汉文,如果写成训读体的话其实更容易懂一些,因为梅园亲自写下了训点、训音假名,甚至竖点。早在四十年前,三枝先生就曾发表过训读体的译文,但是,一般的读书人真的要去读原文,如果不是有毅力的研究家,都会茫然自失,瞠目结舌吧!《例旨》还算好,进入本文后我想往往会难以理解。如前所述,独自的逻辑展开、使用独自的术语而作的抽象议论绵绵无尽。而且,被认为是他的最后的原稿部分,其长男黄鹤以及弟子矢野弘加以了校订之笔。究竟有多大范围,不得而知,也分辩不清了。作为我来说,只有全面信任田口博士的校订,以之为前提来加以解读。本来《玄语》另有丰富的图解,对理解他的思想有所帮助,但《玄语图》本身也是相当费解的。

我现在不可能读完读透梅园的主要著作,因为长年累月做了些工作,应该说得到了一些初步的理解。我想这也许对初学者有所帮助,于是写下了我的如下解说。

首先,想介绍一下参考书。先推荐梅园自身书写的三部。

其实《赘语》真可谓最好的参考书,但由于全篇用汉文写成,特别是阐述自家学说或者是概括的部分,和《玄语》一样难解。我要提醒大家的是,在读《玄语》时,如果对照《赘语》的相应部分的话,经常会有意想不到的收获。而且和《玄语》不一样的是,《赘语》的引用颇多,对了解梅园在著述《玄语》时到底参照、批判、摄取了多少先人的成果,是非常贵重的。由于上述理由,所以不能作为入门书来推荐。[4]

首先值得推荐的是《元炁论》,用日文写成。这是他当初醒悟到"气有视,天地有条理"的二十九岁到三十岁时写成的,相当于《玄语》的初稿。分为元气、空、天地、侌昜、寒暑、水火、物气、机、数、生化、自然而使然、命等十二章。后来《玄语》的思想原型基本上都在其中。只是《梅园

全集》收入的本篇(不知标题为何变成了《元熙论》)的校订非常糟糕。所以最好使用三枝氏校订的《日本科学古典全书》第一卷(昭和十九年,朝日新闻社)。田口氏的《研究》一书也收入了本篇的详细解说。

第二就是那有名的《答多贺墨卿君书》(以下略称《多贺》)。收入岩波文库版《三浦梅园集》中占二十页的短小书简,是梅园自身也经常作为自家哲学的入门书而向人推荐的佳作(小野精一编《三浦梅园书简集》)。由于是信函,没有分段落,尾形纯男将之分段为:(私家版现代语译)

序论　第一章,克服习气(文库本十页的冒头到十四页十一行);第二章,以天地为判断基准(到十八页八行"行人候")。

本论　第三章,条理(到十八页七行"无所统位也");第四章,气物(到十九页七行"居此"),神物(到二十二页十一行"立物");第五章,天机性体(到二十三页二行"立事不得候"),天一宇宙(到二十四页十行),机一转持(到二十五页八行"非露后"),体一天地　性一水火(到二十九页六行);第六章,反观一天物(到三十页十五行"知人事不能"),推观一人伦(以下)。

三枝氏的校订,在字句校正、段落的分别等方面,也有一些不当之处。但是,由于是用日文写成,比《玄语》等好读得多。以下,我们会经常引用这个解说。《洞仙先生口授》也属于同类的东西,可惜没有完成。但有些方面的叙述比《答多贺墨卿书》还生动。(可见《斯道文库报》第四号,昭和十六年;又《梅园研究》第三号,昭和四十八年。)

第三,是田口博士从三浦家发现的名为《玄语手引草》的未完成的小册子。为没有分段的随手写的东西,田口博士将之分为衾易、天地、方圆三章。这是一篇非常精细的东西,对于了解他的天体理论再好不过了。田口的《研究》一书收有全文。

当然在《梅园全集》里,还收有许多有趣的文章。例如《全集》上卷的《死生谭》等,特别是生化、死生之章,和《答多贺墨卿书》以及《气质问答》(《全集》下卷)一起,对理解梅园的气理论不无帮助;而如转录人体解剖成果并加上自己意见的《造物余谭》,也开卷有益。《造物余谭》说,欲要达观天地,必须抛弃人的立场(同傍观人和万物),"对人而言,虎狼虽

为恶者,然虎狼食人之事多,还是人杀虎狼之事多呢?再也没有人杀的物多了……狗不食狗,人却要食人,没有他物像人那样杀己类",梅园敏锐的观察跃然纸上。《梅园拾叶》所收《樱岛火变之说》作为德川时代的科学性小品文也堪称上乘之作,作为梅园很少涉及的地球内部构造论的笔记,也值得一读。

《答多贺墨卿君书》首先认为,"人只要以天地为宅而居的话,天地应为学者们最先论述之事"。"天地之达观"为人之急务。"达观"为"窥窬"的反面,是对条理把握的根本认识。为此人必须先去掉习。习也即佛教所谓习气,也即心之习惯。"开始没有先天生之智,唯见惯闻惯触惯,养成习惯,不拘泥自己,养成疑物之心"。梅园非常强调"疑"的重要性,田口博士的解说也有很详细的引用,不再赘述。而"习"的根本是"人之惯"。本来,有意之"人"和无意之"天(天地)"完全是别的东西。迄今为止的古今明哲之辈们,也"以人来修饰天地万物"。己以习为推非己,则为"窥窬","应如何通其理"。所谓"习"妨碍到达真理的最重要的条件之心,使之"羞答答"。特别可怕的是由学带来的习。日常生活中无意识形成的习(俗习),可以通过学问来订正治疗。但是,由学问而形成的习(学习),药石也不能施(《玄语·例旨》第一条)。即使是圣贤之书,"书物就是大习气的种子"。应当作师的,是天而不是人。孔子或佛陀"如果本来是人"也应放在和我讨论之友,而不应放在师之列。师天友人才是学问者之精神准备。

讲究"疑"的重要性,主张脱离先见,在儒学传统中也可以看到。《近思录》卷三中作为程子之语,说学者首先要会疑;朱子在年幼时,曾经向其父询问过天的另一方有什么?如此趣话美谈,只是一些例子而已。(参见山田庆儿著《朱子的自然学》二四三页。邓注:岩波书店,1978 年。)但是,将其作为明确的"方法"而加以有意识地论述,则不能不说是远东思想史上没有先例的大事。克服人具有的人之弊"习",而面对天地(天)时,其中可以看到"条理",它们是天地拥有的逻辑构造。本来,为了把握条理,光克服"习",也即"抛弃心之所执"那样消极之心的阴影是不充分的,还需要条理那样正面的方法,这也即是"反观"。

详细地说,“反观合二,依征于正”,也就是说立足于正确的征证去反观合一。“反观合一,舍心之所执,依征于正”十三字,是贯穿梅园生涯的口号:

天地之道侌昜而对侌昜之体相反。因反而合一。为天地之处。吾反观之,合观,求其本然。(《多贺》,十六页)

梅园从某个时期以后,就特意把“阴阳”写为“侌昜”。因为阴阳二字的耳旁带有特殊的意义,而且由于来自《易经》,所以才如此。

云阴阳者何也?人或问,答曰火、水、夏、冬之类,比拟为物则可云,除其寄物而闻,则无一人可知。也不见于书物。吾幼稚时曾寻思,除开别物,而征于天地,始作其解。大凡,将所谓阴阳全裸,云其面目,自有书籍以来,觉“自我作古”。(《洞仙先生口授》)

一气也即阴阳二气,其是万物的根源,按照中国传统的思维方式,其首先由张横渠、其次是由朱子加以体系化公式化的;在朱子以后,直到明代以及到梅园同时代的清代,都没有继续发展的这种思想,无疑为梅园继承下来了。[5]只是梅园的独创在于,阴阳概念被彻底地上升为了抽象的东西,并将之改造成了一到二的逻辑形式:

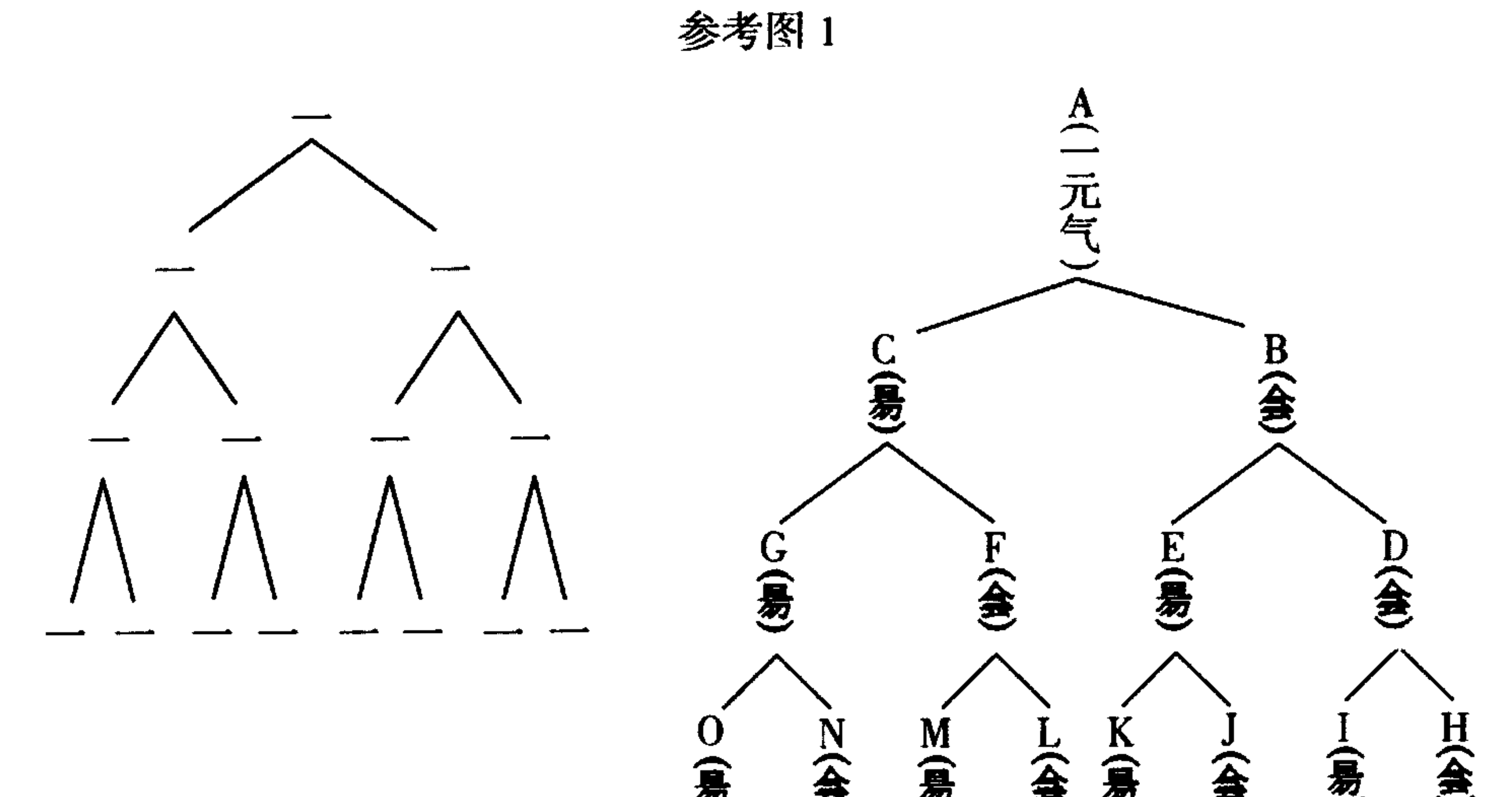
是故,条理则一有二,二开一。为二所以粲立而示条理,为一所以混成而越没罅缝。(《多贺》,十六页)

一元气有侌昜二气(因为有二气存在,所以也有其统合之一元气而被开示出来)被抽象化为“一有二,二开一”。二在内容上也表现为一一。一即一一,一一即一,天地万物则是无限的一一姿态。犹如一张纸被铁刃切开的情况相似:“一凹,一凸,一倾,一欹,合之则混,一无间。天虚地实,气动物静,火热冰寒,云升雨降,无往不然。”(《玄语·例旨》,第六条)相

反之一一如相合，则一点接缝也没有，混然成一。大则为天地，小则为草木土石，这些被称为物(气之结合体)的一个一个的个物(气一般而言也是物)混然一体。

但是一一就这样的话，也即二的阶段，一和一粲然有区别，于是可以看到条理。这就是条理的原型。如用图示，则为下面的“参考图1”那样：

参考图1



1. “参考图1”和“玄语图9”相等。

2. A处于和B、C相对的一的位置，B、C处于相对A的二的位置(B和都为一，合则为一一，也即二)，BDE和CGF也是同样(无限可推)。一有二，二开一；一即一一，一一即一；一即二，二即一。

3. A→B、C→D、E、F、G；A→B→D，E→H、I、J、K……；A→C→F、G→L、M、N、O之竖的关系为剖或剖析，B·C；D、E、F、G；H、I、J、K、L、M、N、O；……之横的关系为对或对待。

4. B·C；D·E；F·G……为相反之偶(正偶或亲偶)；D·F；E·G……为相比之偶(傍偶、疏偶)。但是，偶之语一般只用于反偶，这时比偶的各项称之为“与”。也即一般称DE互为偶，DF互为与。而对(对立)之语都可用于反或比，但反的场合更多一些。

5. A相对B·C为混，称混然、混成；B·C为粲，称粲然、粲立等。A食B·C(也即包含)，B·C为互吐。B和D·E的关系亦然。

6. A大，B·C小；于是呈A统、给、容；B·C散、资、居等关系。

7. A将B·C混成而为一，B将D·E混成而为一，此为一的资格的推移(一移为

二）;A 和 B、A 和 C 为拥有同样资格的同志时,B 为 A 的对抗势力(所谓拮抗)。此时,A 和 B,A 和作为一一的关系而立。

在这样的只带有逻辑性相对性意义之处,有着“一有二,二开一”、“一即一一,一一即一”之逻辑特征。(这样的相对主义或阶层主义,不仅贯穿着一、二,也贯穿着梅园的全部逻辑,也连贯着后面的“天地”模型,以及在某个层次上比天更高的地。)只有终极的“一”才是绝对的。在逻辑推理中,他论述了剖・对、反・比、混・粲、食・吐等关系,通过运用这些关系,形成了整齐均衡的自然哲学。以思索者的话来说,例如被给予了的 B,正确地去追求 C 就是最重要的因素。B 和 C 必须是相反的。即使拿来 X,其像“参考图 1”那样去检讨其是否和 B 相反,如果判断出其不是正相反的话,再拿来 Y 进行检讨。于此最终找到和 B 相反的东西时,才叫做“依正征”。例如水之反是什么? 水有体、冷。现在如果火是其反的话,没有体这一点无疑是反,冷之反是温,而火是熟,只有在这一点上不能说是反。有体冷水之反是无体而温的东西,也即不是火而必须是燥。水以液体产生万物,反之燥以气热万物这一点上,可谓反。故水之反是燥,火正确而言只能是冰之反(《赘语・夵易水火》,《全集》上,三八四页)。上面为反观合一之实际上的程序运转。如果这样的反观工夫成熟的话,先不谈天地没有的东西,只要是天地间存在的东西,必然可以推而至之:

> ……反观合一为演绎之术,不能反观合二,则不能见夵易之面目。未见夵易之面目,即使博览多识,聪明颖悟之人,不可见天地之室。故条理为天门之锁匙。(《多贺》,二十八页)

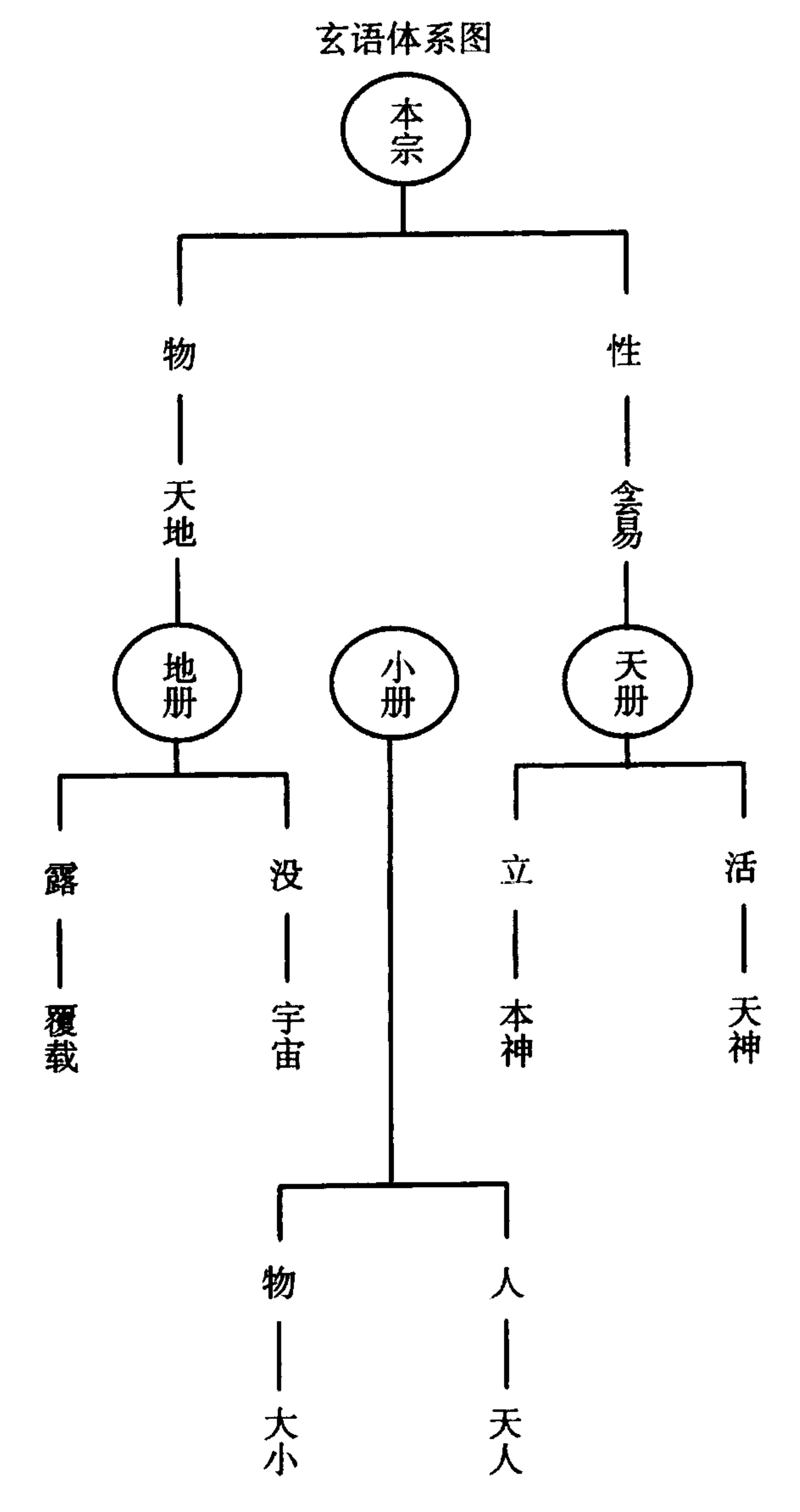
孟子所谓“苟求其故,千岁之日至,可坐而致也”之儒教理性主义信念,无疑在此生存着。也许可以说是达到了最高潮吧! 夵易因细缊而功能。所有的易之物都是虚体,发气、发神机,夵为实体,收气、定立物体。二者相反的功用,才是天地造化的原型,得其资,万物生化才有可能。

话说得太快了,还是从头开始议论吧。如前所述,梅园的出发点有

二。第一是西洋天文学,第二是气。可以想像,对天地曾陷入深刻怀疑的梅园,接触到西洋天文学明快的宇宙论时感到了无比欢乐。但他马上又失望了,因为其仅是事实的叙述,感受不到什么条理。当然,西洋天文学(我认为这里的西洋天文学,具体而言是《天经或问》,其天体说基本上是第谷·布拉赫的体系。)不可能没有条理。它们虽然有自己的条理,但只是一些事实,感觉不到条理,是因为没有梅园的教养所要求那样的条理。和方以智(《天经或问》著者之师)一方面承认耶稣会天文学的优点并加以了种种摄取,却批判其只长于质测而拙于通几是同样的。从没有一神教信仰、不太习惯机械论哲学的中国式世界观来看,西洋天文学尽管很明快,结果也只是些没有条理的无理论、无思想的东西。梅园认为,天地为气,所以西洋天文学的宇宙形象通过气才被赋予条理。概而言之,梅园的哲学,是用气的哲学来对耶稣会教士传播来的西洋天文学(但只是第谷·布拉赫阶段的)进行的解释或者是通过西洋天文学将气的哲学具体化。当然,此种场合的中国气思想,在内容上受到了划时代的改造。也即气、阴阳、五行(一气、二气,五行,而且此时一气和二气为气,五行为质)之系列而被改造为:一、五行被彻底地否定(见《例旨》第六条,《赘语》的《侌昜帙·五行》)。在他看来,五行只是些荒唐的、迷信的东西。这并非从梅园开始,先辈中的伊藤东涯,近世的怀德堂的学者们都是如此。[6]二、梅园以阴阳为侌昜,我们已经指出过的这样做的意义。三、从此出发的阴阳理论,形成了他独特的"一"、"二"之逻辑。这可说是最近中国热烈讨论着的"气哲学"传统中最重要的事件,先暂且不谈。总之,梅园的自然哲学大致是以气思想和西洋天文学为素材来建构的,而《玄语》对之进行了系统地论述。这一构成,见于《玄语》完成后放在安永本卷首的《玄语体系图》(田口博士《解说》的六二三页)那里看到。下面我试图对梅园哲学作大致的概括,在开头部分依据此图进行下去。但是,并不是完全按照图来叙述,而是以这个图的词语为线索作分别的阐述。

首先,在左列下方有"没"、"露",他说"没"、"露":"天地如此纷纷扰扰,物见多样,然只是一个一个的有形之物和无形之物,此外别无何物。其有形者谓物,无形物谓气。"(《多贺》,十八页)所谓形,指能看到、手能

玄语体系图



摸到，也就是“露”；无形则是看不到手摸不着的，即“没”。没为空间，气、露都是物。我们平常把看不见的东西认为是“无”，这是错误的。对此梅园用水壶来作比喻（《玄语·例旨》第四条，《多贺》，二十一页）。水壶有两个口，其中的一个用来进水，封住另一个口则即使灌水也灌不进去。但是如果放开封口的手，水就能进去了。这是因为水壶中不仅有水，还进入了气。气用肉眼看不见，也即没，但还是占有空间，也即有。我们认为的无，实际上是有的某种现象形态而已。也就是说，用梅园的术语来说，看得见的，是体为实的东西，看不见的东西不是无，而是体为虚而已。总之，

世界上到处充满气。空虚的空间充满了气之类的表现，在《玄语》洒洒洋洋十万言中找不到。因为他认为空间（处）经常“塞”、“充”、“散”。当然，他也经常言及无，而这只是作为有的一种形态的无而已。宋学中将气哲学理论化而著称的张横渠，曾经断定“无无”（没有“无”）（《正蒙·太和篇》），这被梅园哲学忠实地继承下来了。换言之，大凡气哲学只能如此。

物由气聚集而成，但是一旦物成立以后，气和物在梅园那里是两种单位。二者是相反的，但又是一个密接不可分的结合（合二）。“天地”最典型地表现了这个意义，图中书写为“覆载”，因为这是天地最常识性的、最日常感觉的形态，也即天地在我们的常识范围内是天空和大地的组合。但是梅园哲学中的天地，最独特的意义，是存在、物的原型，也可说是模型，即相反的合一之物 = 气与物。所有的物，都是由气和物构成的，和天地等同。主要是气物就是天地，所有万物就是万天地。

然而气并非一样，有精气和粗气。粗气譬如风，肉眼看不见但是感觉得到，也就是说，风作为气之动，可以为我感觉。反之，从风的现象推论（反观），也可认为有“恬”那样的气之静态存在，风和恬二者都是梅园自然哲学中的重要概念。恬如果称为无风容易理解一些，但实际上作为与气相反的两种形态是平等的，为偶。风和恬，总之都只是粗气而已。地上的气浊，也即不透明的，是气之粗；天之气清，也即透明的即是天之气，为精。所有天之物都精，地之物皆粗。气有粗气（露而见，容易被知觉）和精气（不是“没”而是“隐”）等无数的阶段，在气、物那里，气为精、物为粗的话，例如粗气和精气即使组合，粗气为物，精气为气，结合起来即成为天地。对此天地序列无论追究到哪里，都是天地为物的气之存在，最终还存在这相对于天地 = 物的气吗？存在，这就是宇宙（包括玄界、幽玄界等）。本来，宇宙二字，“古往今来为宙，天地四方为宇”（《淮南子·齐俗训》），是继承中国古来的训诂，梅园也遵从之。梅园认为，宇宙的属性为经、纬，也即竖、横。经为竖，纬为横，竖为时，横为处，也即时间和空间。时间和空间即所谓气之属性，世界在根本上是由时间和空间组成的。

> 今天闭思维下,暂且归却此天地,衮衮通过推移时,块块塞置物处,除不尽。所谓衮衮,如水流流动,不知何时开始,何时终结,不见其端貌。所谓块块,无日月星辰,不分载地戴天,则指不分东西南北(也即方),不知上下(也即位),无限之貌也。说通推移,无堵塞处。塞所谓充塞之塞,非窒塞之塞。所谓窒塞譬如水筒通水,如散木树叶之物,闭塞通道,水不通,充塞通往何处亦不闲。其衮衮通过时,为经,行处皆是通,成万物之路。其块块塞处,为纬,所有之物皆因是而居,为万物之宅。此故,日月此衮衮通经时刻,为夜为昼,为月为岁。天地此块块塞处而定位,为东为西,为上为下。此经纬之本,小物之经纬不知不织,而从自然与此则也。(《多贺》,二十三页。按:"不知不织"可能是"不知不识"吧。可以想见是来自《诗经》的"不识不知,从帝之则"。)

也就是说,竖=时的性格为通,横=处(空间)的性格为塞。其衮衮、块块、经纬、通塞、时处等都是梅园哲学最基本的概念。世界最终是由时间之竖座标,空间之横座标组成的。空间充塞(当然是气的充塞),但是同时贯通着"时"。梅园论述了时和处,以时的性格为率,处为容。所谓"率",率什么呢?率"期"。所谓"期"是有始有终的时间,时为无始无终的直线,如是则可谓线分性时间(譬如死,即是不能跟上率之时而落伍)。所谓"容",容什么呢?容物。所有的存在都有居,其不单是居,容而居也。所谓覆载和宇宙,指本来是露之天地和没之天地,后来在四界中会再次登场。

其次,谈一下右列下方的"活"和"立"。天地的系列可谓机械式的、静的系列,相对而言,㑹易的系列,是所谓第二性质的、动的、机能性系列。香、色等都是气。所谓"活"指死活、灵活、活动等活,也即死的反面,不单是死灭,而且是垂丧无生气、没有功能的反面,梅园对此概念加以了非常重大的意义。所谓"立"主要是存在,或者是存立之静的意义。存在不单是存在而立,而是活而立。关于这一点,需要从现在的气、物更进一步,论述一下神。"气聚则物结,物结神立"。气有精粗,气为精,没有场所时,即是神(梅园为了使气的机能、功能和思维方式得到更好的理解而如是说)。气物经常且同时是神物。所谓物立,指气物=天地存在,同时也只

能是神物存在。所有的物都是神物，而且活着：

> 于是若谓神何状，唯活泼泼地，或称朝气勃勃。条理之道逐渐剖析天地，随剖析其反态变化尽，然物分处，各成立一神物，则其各自的形状，或活泼样千态万貌异也，而火成火体成活泼之火态，水为水体成水活泼之水态，鱼鸟成鱼鸟之体成鱼鸟之活泼态，天地成天地之体成天地之活泼态。其活泼而郁浡，浑沦为别物立现之貌也。……今所谓浑沦为旋转天地为物，神为郁浡之形容。而各自成就，如虾之复杂形态，蛞蝓之太平，皆己己为混沦也。……大物之混沦，亦成物，活泼神活其内。神郁浡而活，物混沦而立，小物皆己以此形此混沦而，己资此郁沦神而列天地之间，成各自作用也。

所谓郁浡、混沦，指物之为一个整体，也即浑然而立时，其浑然而立，称混沦之物，这个物活的时候，作为郁浡而活，也谓郁浡之神。天地间的小物们混沦而立，郁浡而活，是因为大物(天地)本身混沦而立郁浡而活。总之所谓条理的世界，便是这样的世界，生动活泼的世界。本来，这样的思想并非什么稀罕的东西，可说是德川时代的一大思潮。早先伊藤仁斋、荻生徂徕那样的巨人们都曾经说过，本居宣长也有相近的看法。仁斋的《童子问》(岩波文库本第六十七页以下)中，对宋学的理说进行了强烈的批判，以长篇大理讲“天地一大活物，仅用理字是不能穷尽的”。《徂徕先生答问书》也说：“毕宽，天地活物，神妙不测……宋儒见误格物致，故以极风云雷雨之沙汰，一草一木之理为学问。不限风云雷雨，天地之妙用有人不可及知处。神妙不测天地之上，不可知事之间，雷为雷可被差置。”梅园也反复强调天地是个活物：“天地活物，故不死，天地有物，故非无。”(编者注：见日本思想大系《三浦梅园》，岩波书店四〇〇页上)只是梅园和伊藤、徂徕的不同之处，在于认为即是如此也不应放弃去对理的把握，而始终要对它们作理的、条理的把握。当然，梅园也反对朱子的理说(同八十页下)。即大致采取以理为气之理的立场，但是，这并不意味着废弃对理的把握。在这里，梅园的性格和气哲学的组织者宋学以来的哲学主

义共生。

神为活物而立,而且物之所以立实际上是由于神的功能。也就是说,神有种种阶段的神。活、立都是神的功能(为),此时,对活发生作用的称为天神,对立发生作用的神称之为本神。在实质上也可说是本气、元气、天气、神气,但是这样就会使得还原为气的东西太多了,所以称本神、天神的时候更多一些。[7]在"立"那里,对立的一面产生作用的是本,对活的一面发生作用的是神,合为本神。本也即本气发生作用的局面,就人而言就是肉体的生命作用,例如血液以及其他循环荣养作用属于本气,人间的意也即意识、感情作用等属于神气。植物本气旺盛神气微弱,动物充满神气。本神作为气物和物有关,天神作为天地和物有关。

如前所述,从气、侌易的思想创造出来的是"一二"逻辑、"反观合"逻辑。"一二"逻辑,也即相反之物合一,他通过对天地而源源不断地对之进行了论述,但是天地(宇宙)的具体构造,是否也是如此呢?对主张实测和条理的统一的梅园来说,必须证明实测的宇宙也是这样的构造。

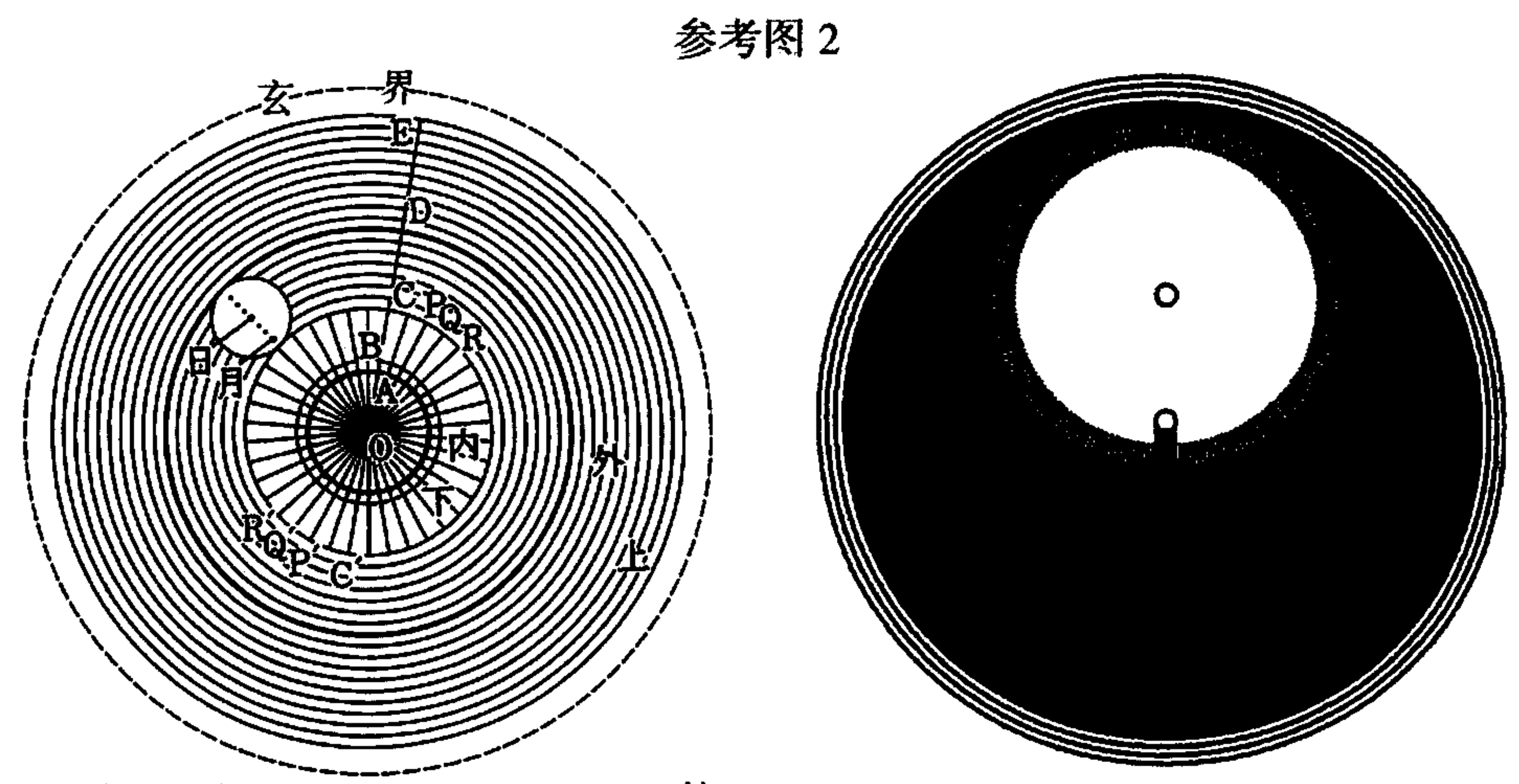
总之,梅园的天地观大致可以概括如下。

一、覆载。如前所述,也即最普通意义上的天地。古来地载万物,天从上覆盖那样的天地,也即天空和大地之天地。天看不见,也即没之虚体。相反,地为露之实体。也就是说,虚实没露之天地、体之天地,因而是静的天地。当然,天上有日、影那样的东西可以看到(本来影也是看不见的,但是例如夜,被日光暂时掩盖,天上可以看到日和影的追踪轨迹。);在地上,有水之圈,也有重叠着的燥之圈,也即存在着空气圈或者大气圈,但都是体而已,还没有使它们的各种性质的活动显著起来的,就是覆载之天地。

二、对此,也存在着动之天地。"参考图2"左边,无数的直(直线)向地之中心O(其是地之中心同时也是全天地的中心之无限小的点)集中。这只是气的运动线,也就是从气的观点来看,圆(球)由无数的直构成,也即贯穿地之内外,气作上下升降运动。中心点O不断地呼吸气,其随着气条而上升下降而降雨(质)、升云(气)。为了方便起见不论述地球内部,地表以上的上升下降的直运动圈(AC圈)称之为持圈。在此之上,

外侧密密麻麻地画着许多同心圆，也即圆周运动圈。其中 CD 圈中，太阳和五个行星以及月（它们皆“象”）作向东转的运动，其称之为“东运”或“运”。DE 的圈中，气向西转，也即作和“运”相反的运动，其称之为“西转”或“转”。由于气西转，使得太阳等象的东运看起来向西进。太阳和围绕太阳转的五大行星和月亮一起，像一条带子那样转圈，实际上在称为“景”的独特球面里。所谓景，本来指日光能及范围的概念，相对影为星（恒星）所在，景是比辰（行星）更正确的日、辰和月的所在（参见下条）。包括象之运和气之转的转，其圆的运动和持的直运动有着动和止之相反的东西。止不是静，而是运动（动）。所谓动，是动和止的总合概念，属于机的范畴。所以，其也可称作机之天地。所谓机，只能是气内在运动的动量。所有的现象都从此机发动开始，作为现象，也即迹而出现。

参考图 2



请参照“玄语图”24、26、27、77、99 等。

水燥之圈和持之圈被解释为是一致的。

右图为日影图。白圆为景，其中央的小圆为日（行星。省略月），其下面的小圆为地。黑处为影（恒星分布于此）。

O = 中、天地之中，天之中，地之中

OA（圆，球）= 地球

AB = 液（水）持（升降）（静）内
BC = 液（燥）

CD = 华（日运（东运））转（运转）（动）外
DE = 华（影转（西转））

称地时有两种情况：

(1) 沿A圆而已(狭义的地球)

(2) OC圆(包括持之圈)

称直圆时也有两种情况：

(1) 参考图3的AB和圆GG'(DC和圆FF')的关系(车轴和车轮的形象或丸子和串那样的形象)

(2) 直圆之正。

所谓直圆之正,以其为地时：

为圆OA和CO(或CC')PO(PP')QO(QQ'……)等关系。(犹如带刺的板栗那样的形状、也即直即圆的关系。)

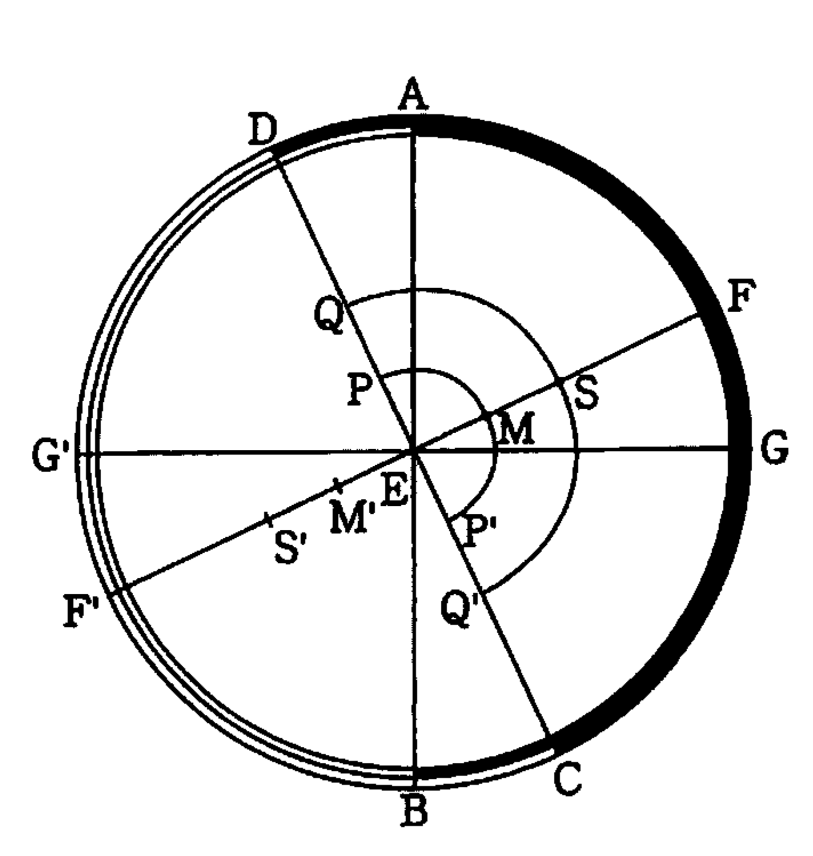
三、不管是静天地还是动天地,都是机械性的(?)天地。但是,还不能完全说是具体的天地。至少仅此还不能称作具体的天地。具体的天地,应该是具有明暗、干润、色彩、味道等的天地。至于物质可谓第一性质、第二性质,其第二性质的世界,才可以说是具体的世界,也即性之天地。梅园将它称之为水燥、日影。从图上看,地球的上面有围绕地球的AB的圈。这就是水圈。当然,这水被山岳、陆地分断,现在忽视它们而画成了一个圈。在之上重叠画了一个BC圈,即燥圈,也可说是空气圈或者是叫大气圈吧。刚才所说的转、持的"持"的范围和水燥的范围是否一致还有些不明确之处,而此图是按照一致的解释而画成的。其外侧还有日之圈,也即CD圈。即前面所述的太阳率领月、诸行星围绕地旋转圈子,在这种意义上才称日圈,实际日光当然会到达地,也会到达更远的地方(景)。与其以密接不离的形式"影"也跟着动(图右,但省略了月和行星)。但是,要在图上将之表示出来非常难,所以只记下日圈。而我们已经说过,景和影即是各自行星的所在和恒星的所在。水和燥、日和影无疑是相反的存在,梅园还以水燥为一个集团、日影为一个集团,水燥和日影为偶,也即相反的组合。而相对水燥和日影的偶,古来没有表现的声(名词),因而命名为"华液"。华为精、清、常,从时间而言则是时间的形式为(天体的时间形式)循环,相对而言,液为粗、浊、变,于时间为鳞比。所谓鳞比,指父母亲转化为子女那样的身体转换而去的时间形式。这些都堪称为性的天地。性有着各种意义,例如最下部概念的味、干润等,都可以

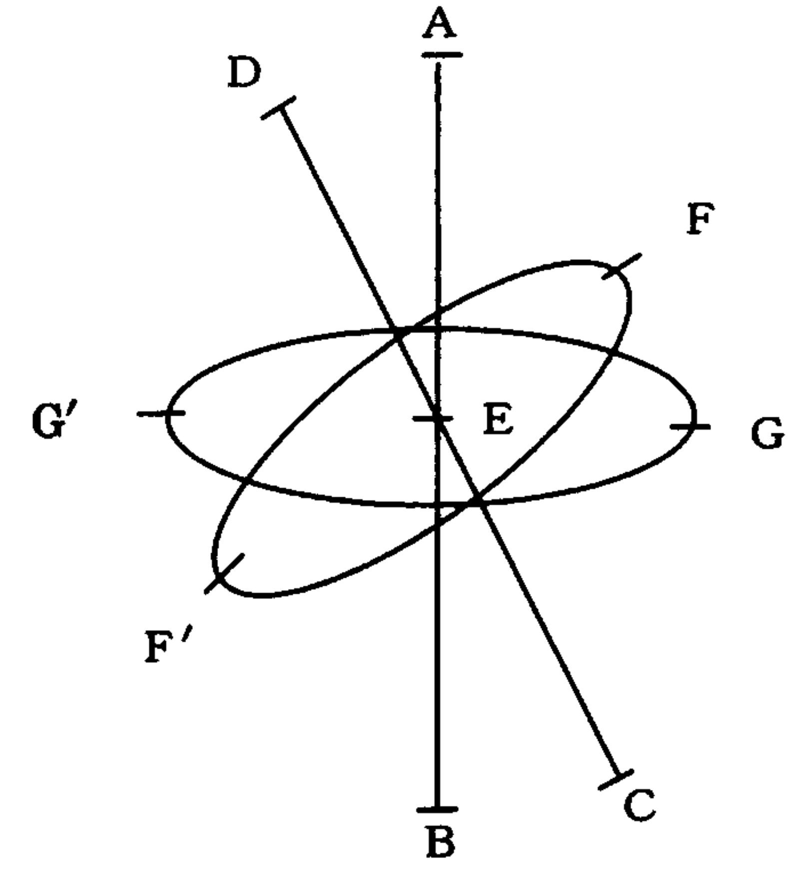
用“性”一语来称呼，而那些气、物、性、体的性（也即会易的统合概念）是最高层次的性，总之是第二性质的东西的总称。性称为会易时，需要有意识地知晓其意义。各个圈呈现明确的层次，当然也只是为了图示的方便而已。真相应该说互相浸透的。

从上可知，梅园认为天地之内有三个天地。其中，第一和第三天地（静之天地、性之天地）是在露之世界的天地，第二的机之天地（动天地）是没之世界的天地，也即我们的视觉捕捉不到的天地。有此三个天地已经足够了，三者相互浸透合体成为一个球体即是完整意义上的天地。但梅园还思维出一个天地，这就是“没”的世界，虽然用视觉认识不了，但是时间、空间、方位等存在世界最基本的形式构成的一个天地。也就是宇宙即天地那样的天地。图左最外侧作为玄界的，即表述的第谷·布拉赫的天地。当然，图是为了方便而画的，玄之一元气的三个世界，森罗万象地互相浸透着，但要将它们用图来表示成一个天地的话，也只有如此了（参照《玄语图》99）。而前面已经说过，时间和空间是气的两个基本性格“通塞”的形式。

梅园称以上的四个天地为特别界，分别命名为体界、机界、性界、天界（四界的秩序如加以整顿的话，应该是天界、机界、体界、性界。），四者合则万物构成一个浑然的天地。“此天机体四者，如棋盘四脚，无一脚，则其余三脚不得自立行事”（《多贺》，二三页）。万物被放在如此天地中，或者说是万物从此资生。因此万物是各自的小天地。然而，前面的四界说中，最复杂最难懂的是机界说，根据其要点，我们作出了“参考图3”。下面想加以说明。这个图是从《玄语图·101》中将一些符号改写而成的，关于它的详细说明希望能参见尾形纯男著《从图解来看梅园的天体论—序说》（载《梅园学会报》五·六）一文。

参考图 3





E = 地,夽球,所谓地在弦中(中为中点),指在 AB 的 E。而 E 为 AB、DC 双方中点的转圈,运圈的根株为一,作为 GG'、FF'双方中心的转圈,使得运圈连环。

M = 月

S = 日、易球。所谓日在弧中,指在 QSQ'的 S

AB = 地弦、转弦

DC = (日弦)

DC 相对 AB 斜

AGB = (转弧)

DFC = 运弧

AB ~ AGB = 地之弦弧

DC ~ DFC = 日之弦弧

QSQ' = 日弧、枝

PMP' = 月弧、枝

QEQ' = 日弧之弦

PEP' = 月弧之弦

EP、EQ、ED、EP'、EQ'、EC = 节

ES = 矢、所谓日地为矢之势,指 QSQ'和 ES 的关系

AB = 转轴、北轴、西轴、守轴、止轴、赤轴、北矩、守矩;

DC = 运轴、南轴、东轴、环轴、动轴、黄轴、南矩、环矩;

GG' = 转轮、转行、西线、西行、西中、西转、赤道、逆行、经行、天行、西规、转规、逆行规

FF' = 运轮、运行、东线、东行、东中、东运、黄道、顺行、纬行、象行、东规、运规、顺行规

SES' = 日规、日道(黄道)

MEM' = 月规、月道(白道)

GG' ~ AB = 转之轮轴

FF' ~ DC = 日之轮轴

AGBG' = 转圈、地圈、夽成之天地

DFCF' = 运圈、天圈、易成之天地

A = 北 B = 北' $\overleftarrow{AB}$ = 北轴(北—北'之轴)

C = 南 D = 南、$\overrightarrow{DC}$ = 南轴(南'—南之轴)

F = 东 FF' = 东' $\overset{\frown}{FF'}$ = 东规(东—东'之规)

G' = 西 G = 西'、GG' = 西规(西'—西之规)

(注):弦 = 矩 = 轴、弧 ≠ (规 = 轮)

图中,E 为地球,S 为太阳,M 为月亮。GG'为天之赤道,FF'为黄道。我们一般认为天球只有一个,但实际上由 AGBG'球(球甲)和 DFCF'球(球乙)两个球构成,表示二球混成是该图的意义,以区别半圆 AGB、DFC 来表示这一点。甲、乙两球共通都以 E,也即地球(严密地说地球的中心点)为不动的中心。甲由地球和 AGBG 的圆周部分构成的球,成为显著的天象,具体而言是地球和恒星界(影)的世界。相对而言,乙为包含太阳、月亮(及图没有表示的诸行星)的天球。甲之天地以 AB 即赤轴为轴向西回转,此为"转"之球。乙的天地以 DC 即黄轴为轴向东回转,也即"运"之球。两者明显是相反的两个球、两个天地,而相反之物合而为一。AB 当然指北(A 为北),但是 B 也记入北(《玄语图·101》)。DC 指南,C 当然是南,D 也记入南。其意义不得而知,恐怕是这样的:也即球 AGBG'以轴 AB 为中心向西回转,根据梅园的想法,GG'是赤道运行的轨迹,也就是规,或转轮,不能认为这根轴不运动,轴本身秘指北方。也即 AB 不单是直,而是矩。所以 A 点当然在北,而 B 点也向北即所谓潜势运动点,故计为北。G'为西,G 也写作西,这两点明显是运动的点,所以表示出向西的向量当然有其意义。同样,CD 记作南也是因为同样的理由。(在梅园那里,规、矩必是有关圆运动、直运动的用语。)日在一年间从 S 到 S',从 S'又移到 S。也即向 GG'(赤道)作倾斜运动(所谓回归运动)。DC 针对 AB 是斜(其也即万物的斜、正斜的斜的根源),所以 D 针对 A 作环运动(不动的 A 点实际上也做着"守"之运动)。总之,这两个相反的球合一的天球中,真正能够成为规范的是 AB、GG',GG'为规,AB 为矩,一般而言也就是圆和直。所谓矩、规,可认为是运动中的直和圆。这个直和圆,在梅园哲学中无疑具有根本的意义。梅园认为,本来所有的形式都是直或者圆,所有的运动都是直运动或者圆运动,外在之天作圆运动(转),内在地作直运动(持)(在梅园那里,"圆"不仅是圆,也有球之意义)。而且,天地是球,并不意味是有限宇宙论。在"参考图 2",最外部还有玄界(一元气的世界),即是指的此事。认为气思想是有限宇宙的看法是不自然的(西洋的晶宇说中,气只在地、月、天之间才有)。

《玄语》在《小册人部》进而论述了人性和人伦,同样在物部论述了动

植物(将土石类看作植物的一种),都非常具有特色。梅园的人伦哲学、人性哲学绝对不可忽视。如果镰田柳泓①作为经验心理学的先驱者值得记住的话,我认为梅园的心性论(情欲意智说)从朱子学的翻版到自由立场论述了唯物论式的、组织式的心理学和人论而值得注目。但是,现省略之。《玄语》中的这一部分,自然研究方法的反观,人间研究方法的推观(《多贺》,三〇页)之原则没有得到充分的发挥,但作为《妄语》中的一篇则是出于无奈。

四、远东思想史上的梅园

由于儒教和佛教而在远东(中国、朝鲜、日本、越南)地区显然形成了一个大的思想圈,以前的思想史,例如在儒学中,可以分别叙述为中国儒学史、朝鲜儒学史、日本儒学史之类,分地域得到研究和论述。这是非常重要的事,取得了许多贵重的成果也是事实。但是不可否认的是,正因为此,也失去了许多应该值得思考的地方。我以前在研究中国的阳明学时,便想到了这一点。日本阳明学在中江藤树、熊泽蕃山时,就产生出了"时处位"那样伟大的理论。对这个时处位理论,我三十年来一直加以留意,但至今也没有在中国发现其先行者,也就是说,这是日本阳明学发现的伟大理论。(我认为,这个时处位说和徂徕之道的彻底性外在说,都是日本儒教对儒教"理论"作出的最大贡献。)为何中国的阳明学没有产生出这样的理论呢?反之,中国的阳明学产生出来的左派运动,为何没有在日本兴起呢?在读梅园时我一直带有如此关心。梅园哲学无疑是"气哲学"。所谓气哲学,作为唯物论哲学,在解放后的中国特别热心地发掘其传统,在日本,小野泽精一、福永光司、山井涌也编撰了一大本名为《气的思想》的书出版。中国气哲学的潮流对整个远东地区有什么影响呢?例如在朝

① 邓注:镰田柳泓(1754—1821年),日本德川时代中、后期思想家。名鹏,字图南,号柳泓。纪州(今和歌山县)有田郡汤浅村人。医生。初时研究医学和心学,后来学习西方的自然科学。综合朱子学、阳明学、佛学、老庄以及医学、自然科学等方面的思想,构成独自的哲学体系,被认为是日本唯物主义思想的先驱。

鲜,近四百年间都有理发、气发之论争等,在日本如果把梅园哲学放入视野之内,对中国气哲学的意义,不是就可以更加明确地加以把握了吗？众所周知,明朝末期耶稣会给中国带来天主教时,同时也带来了西洋式宇宙观(也即不单是日历算术之类)的天文学、图解天文学以及亚里士多德的哲学等。但是外来的这些新知识,对中国哲学的发展起了什么作用,还是对中国哲学没有任何影响呢？西洋式的大地球体说和朱子学式的自然哲学,我认为应该说有着可融合之点,是否将之容纳而呈现过独自的哲学发展呢？我想不可能没有吧。譬如方以智,方以智的《物理小识》受到西洋天文学、西洋自然学的影响,事实上明显地有着容纳接受的迹象,梅园的《赘语》也引用过《物理小识》二十次之多。侯外庐主编的《中国思想史纲》(1980 年再版)也为没有人能继承方以智非常惋惜。也可说,继承方以智的是日本的梅园。但我认为,从思索的彻底性来说,方以智并非梅园的对手。

总之,我想从远东思想史的观点,来思考梅园的意义：

一、梅园最显著的特征,是建立了"气哲学"一语之本来意义上的自然哲学。可说除朱子以外,中国列于气哲学谱系之列的任何学者都没有这样的特征。中国的气哲学,主要使用于人性哲学范围。当然张横渠和王船山等人,其自然哲学部分也确实占了很大比重。(关于朱子,山田庆儿著《朱子的自然学》作了淋漓尽致的论述。邓注:岩波書店 1978 年版。)但是,从读了梅园后的眼光来看,总觉得他们的自然哲学有什么不足之处,或者是有隔靴搔痒之感。他们都只具有用之来辅助人性哲学的意义。戴震对西洋天文学有些造诣,但他的哲学中基本上看不到天文学的影响。戴震在今天被认作是中国气哲学最后的完成者,如是则气哲学由两个哲学家完成了最后的包装:一个是清朝戴震,完成了气哲学式的人性哲学或社会哲学;在同一时期,日本的三浦梅园完成了彻底的气哲学式的自然哲学。梅园能够做到这一点,一是因为引进了西洋自然学;二是对古典采取了毅然的自由态度。其深层里有所谓地利,也即"圣人都是中国人,经书说的都是些中国话"(荻生徂徕)那种意识上的地利。

二、梅园将一元气阴阳之气哲学发展成为了条理之学。"反观合

一”本身，是大小气哲学家们共通的逻辑，并非什么梅园的大发现。只要是以阴阳为思辨哲学的是理所当然的。但是，给予“反观合一”说以明确的定义、将之明显地贯穿于方法意识，可说是前所未有的。并且他还将之彻底地加以了运用，构筑了贯穿宇宙、人伦的系统性哲学，这可谓远东哲学史一大奇观。其注目的焦点，可说在于他毅然决然地抛弃了五行说，以及对其思想必然带有的逻辑对称主义式的宇宙进化论进行了否定。（详见拙文《朱子和三浦梅园》。编者注：收入《中国的传统思想》一书，美玲书房，2001 年。）而前者被评价为梅园说积极的一面，后者却是消极的一面。

三、梅园明确否定天人相关说，强调应该严格区别有意的人和无意的天。在此之上，他主张人和天必须同等地观察。此事不是没有先例，如将荀子算进去，也不能说是牵强附会。但是，将他放在宋代以后中国思想史的潮流（远东思想史潮流）中去思考时，还是可说非常显著的特征。如果说他完全否认天人相关也不是事实。他根据大小给资逻辑，认为天给人资，结局也就复活了人是小天地之传统的大天地—小天地的天人相关思想。

四、梅园称天地为活物，讲万物之活泼，我认为是中国儒学，特别是宋学以来的“生生”之说的梅园式表现。宋学的思辨性，造就了梅园哲学的深度（当然是宋学关于自然哲学方面的东西）。他的两位老师都是接触过古学派的人物，而一般认为梅园的社会、政治思想受到徂徕相当大的影响，但是其自然哲学方面的思辨，大体上还是在很多地方受到了朱子及其他宋学之说的影响。例如《中庸》第十六章（有名的鬼神之章）“物体不遗”，就是梅园经常使用的语法和思考法，而决不是以徂徕的《中庸解》、仁斋的《中庸发挥》为基础的。

五、梅园的宇宙观、四界说，是在近代以前思辨哲学产生的世界说中，最值得注目的成果。我对梅园能产生如此具有复杂精密的思辨力而感到畏惧。“日本没有哲学”，中江兆民曾如此断言，如果兆民先生读过梅园的书的话，还能如是说吗？

六、众所周知，梅园非常强调实测，力图说明怀疑的意义。梅园还被认为是辩证法哲学家，[8] 由于在一段时期内辩证法被说成是进步的东西，

所以梅园又是进步的，在任何意义上都是进步的，即使对于近代自然科学而言，他的哲学也是具有促进性的，这样说虽然有些先入为主之感，但是，如果通读了《玄语》，人们还会说他的哲学对自然科学没有促进性吗？我深感疑问。最近读了桑木彧雄先生题为《明治以前的我国中自然科学的发达》讲演的笔记（昭和十六年，教学丛书），虽然非常简单，在最后部分提到三浦梅园时他这样说道：

> 在兰学时代那个比西洋自然科学时代稍早的时候，我国产生了独创的自然科学，尽管有些空想性的，毋宁说是专心于自然哲学的人中，有丰后杵筑的儒者三浦梅园。……我认为，梅园作为思索家，应该将之和宋、元、明的中国学者相比较才行。

我认为桑木博士的这个评论，是最稳妥的。我并不认为，梅园的哲学是宣告新时代开幕的思想，是近代科学思想的胎动。我觉得其应该是儒教式自然哲学最后和最高的成果。我们说过，梅园哲学的主要成分，是以地球说为首的耶稣会天文学、朱子学体系化了的气、阴阳的理论。两者孰占优势呢？将认为气只不过是“顽然冥然，宇内弥漫”的东西（艾儒略《三山论学记》）的耶稣会式自然学说，和讲气为精英之神、以气的能动性为第一性的梅园看法相比较的话，便不言自明。其他的如针对被耶稣会天文学封闭了的有限宇宙说（那个珍奇的水晶体重层天说）的无限宇宙（近代式宇宙观）的思想，无疑是继承中国古代宇宙观而来的东西。梅园为远东思想界扬眉吐气！

以上是以在《东洋史研究》三十八卷三号（1979 年）的发表、以及 1981 年度史学研究大会的讲演速记加以取舍补充而成的文章。本来也想论述一下梅园作为传统意义上的汉学者也是第一流的，特别是他经常引用《周礼》，但还是忍痛割爱了，再等待其他机会吧。而我论述梅园的文章，除上面提到的二篇以外，还有《朱子和三浦梅园》的短文章（讲谈社《人类的知的遗产》第十九卷月报）。

注释

[1] 但是,也有学者认为梅园的经济论不怎么样。野村兼太郎《三浦梅园的经济论》(载《三田学会杂志》四十一卷七号,昭和二十三年)等。

[2] 请参照阿部隆一编、安岐町教育委员会刊《三浦梅园自笔稿本并旧藏书解题》附录,中尾弥三郎编《研究文献目录》。梅园学会还编有《梅园学会报》(年刊)。

[3] J·Gernet《十七世纪的基督教方面和中国方面的世界像》,Diogec:Janvier-Mars,1979。

[4] 《赘语》分为天地帙、阴阳帙、身生帙、死生帙、善恶帙、天人帙六篇,是分量比《玄语》多一倍半的大著作。是迄那个时代为止的和汉洋自然、人文诸学批判集成、学问概论的史无前例的书物。无疑也是在今天更应该被广泛介绍的书物。

[5] 气最终是物质,或者根据最近李·约瑟的强调,既是物质又同时是能量,要想知道中国特别是宋学式的气、阴阳说的要点,请一定参照安田二郎的《中国近世思想研究》(筑摩书房 1976 年)和山田庆儿的《朱子的自然学》等著作。

[6] 三宅正彦《伊藤仁斋的理气论》(载《森三树三郎博士颂寿记念东洋学论集》,山片蟠桃《梦的代》(日本思想大系 43《富永仲基·山片蟠桃》,岩波书店)。

[7] 是书(日本思想大系 41《三浦梅园》,岩波书店)五二六页有对神气和神、本气和本加以区别的议论,但不值得重视。

[8] 但是,我不认为三枝博音对梅园哲学辩证法的论述有误。根据他的《辩证法谈丛》,他对辩证法有着非常温和的解释,这和他的梅园观是相应的。

日本学界中国思想史研究之动向*

——到1959年为止

我认为，以往日本的中国思想史研究存在着三种研究方法：一、“汉学”式的或“支那哲学”式的；二、“支那学”式的或考证学式的；三、批判主义式的。如果要对它们作理念形态上的说明的话，则可分为：一、继承了德川时代以来的道德式严谨的儒者传统以及派生出来的东西，根据哲学著作而从事研究。其主要在宋学研究方面做出了成果。二、从宋学的道德主义、思辨主义出发，对清朝考证学的实证主义感到共鸣，将思想放在和一般学术史有关的领域，企图对中国人的思想作内在的同情和理解。三、以对中国思想或思想家进行根本上的怀疑，作非同情式的否定为特征。针对以上三者，最近明显出现的倾向有：四、精神史式的；五、社会科学式的或者是马克思主义式的研究。从整体而言，有意识地对思想采取历史性、社会性态度，是战后的特征。下面我想不以上面那种学派式的分类，而以时代为纲，对战时和战后的主要研究成果进行大致性的梳理。当然，在传统上日本的中国思想研究方面的成果非常多，所以有关详细情况，还得请参照京都大学人文科学研究所编的《东洋史文献类目》和《日本中国学会报》每一期后面的《学会展望》以及 Studies in Chinese Philosophy in post-war Japan, by M. Goto。[1]

（一）在通史方面，“支那学”派的导师型学者狩野直喜的遗著[2]和加藤常贤编的著作[3]值得关注。前者的立场是将中国哲学史放在中国古

---

* 原题为《中国·思想史》（编者注：1959年的《学界动向》）。

典研究史的教义史方面来考察,所以其特征是经常作广泛的学术史方面的思考,特别是清朝部分非常出色。后者作为大学用的教科书,为东京大学出身的一些学者分别担当执笔的,叙述甚为新鲜。其他如在特殊的题目方面,战时青木正儿在文学思想方面,久保田量远在儒佛道的交涉方面,战后仁井田陞在法思想方面,黑田亮在心理思想方面都有通史问世,[4]而小岛佑马对中国革命思想的传统,根本诚对隐逸者的传统也有通史型论著。[5]

(二)关于汉代以前的领域,首先应该举出的是有关《论语》和孔子的四部名著。即考证学方面武内义雄的著作,具有尖锐对抗性批判主义倾向的代表性学者津田左右吉的著作,主要取舍集成了先人成果的藤冢邻的著作,以及从历史学家的立场对孔子及其时代进行论述,指出孔子的进步意义的贝冢茂树的著作。[6]其他如加藤(常贤)对礼的发展的论著,[7]平冈武夫根据甲骨文讲《尚书》成立的论著,[8]重泽俊郎对原始儒家思想和汉代儒教国教化方面的论著,[9]内野熊一郎对今文学古文学成立过程的论著,[10]武内对《易》和《中庸》的研究著作,[11]论述《周礼》的成立以及对后世影响的宇野精一的论著,[12]松本雅明批判葛兰言(M·Granet)而写成的《诗经》研究,[13]在诸子学的领域有关法家的木村英一的中国思想史研究,[14]而田中耕太郎则从法学方面作出了专业性研究成果,[15]关于《老子》则有木村在文献方面和思想方面的研究,[16]关于《庄子》则有福永光司进行的存在主义式解释。[17]栗田直躬对性、心、神等语义进行了归纳性研究,[18]出石诚彦、森三树三郎进行了神话方面的研究。[19]还有前面提到过的津田,和将社会学方法与思想史研究结合的小岛佑马那样的导师型学者的论文集也逐渐得以刊行,具有很大的意义。[20]以上只是就专著而言,关于论文就不胜枚举了。现在只能举出一直致力于探讨权力和思想的关连的板野长八的诸子研究,[21]以及大滨皓对诸子的逻辑理论所作的研究。[22]

(三)关于汉代,有重泽俊郎的董仲舒研究,[23]武田泰淳以及宇都宫清吉的司马迁研究,[24]金谷治关于汉初儒生政治和社会性活动的研究,[25]山田琢关于《春秋公羊传》、《穀梁传》的研究等,[26]其他还有许多

学者发表了有关黄老思想、《盐铁论》、王充、王符等的研究。

（四）关于魏晋南北朝，有战时中津田关于神灭不灭论争的研究，[27]板野关于何晏、王弼，[28]松本关于"无"思想的研究。[29]战后，这个领域的研究更加活泼，森三树三郎以精神史式的研究方法描绘了六朝的精神史，[30]将梁武帝作为精神史的大事件进行了研究，其他还有村上嘉实的《抱朴子内篇》的研究，[31]一些学者还发表了有关神灭论、老庄思想、何晏、王弼、杜预、郭象、阮籍、嵇康、谢灵运、颜之推等方面的大量论文。关于这一时代，无论是战前还是战后，关于佛教史、道教史方面都有杰出的成果出现，战后文学方面的研究也急激发展起来了，所以给了一般思想史的研究以极大的刺激，佛教学者冢本善隆主宰、老庄学者以及儒教学者参加的《肇论研究》（1955 年，京都）之类，就是这种新形势的一种表现。

（五）尽管六朝时代的研究在战后活泼起来，相对而言唐代的研究依然低沉不振。只有作为战时中的成果业绩的吉川幸次郎的《尚书正义》研究，[32]以及战后重泽的柳宗元研究[33]等，寥寥可数。

（六）关于宋代的研究，和汉代以前的研究并列，盛况依旧。首先，"汉学"派的代表性学者宇野哲人出版了从宋到清代的通史[34]之外，后藤俊瑞完成了《四书集注》、《四书或问》的索引，[35]贡献巨大。然而其中最大的话题应该说是已故安田二郎进行的有关朱子的理以及气的精确的理论性研究吧，[36]其和以知识渊博为特色的后藤的朱子研究，[37]以及识见卓越的楠本正继的"心即理说"研究[38]并列，显示了我国宋学研究的最高成果。可以说关于这一时代主要的思想家、主要的思想问题都有人写过论文，然而友枝龙太郎从社会性实践方面对朱子所作的研究，[39]从唯物史观的立场论述朱子学的守本顺一郎的研究，都别具一格。[40]另外还有今井宇三郎对这一时代的易学的研究，[41]楠本、[42]吉川的下迄清末的通史性论著。[43]

（七）关于元代基本上没有什么研究，而明代研究在战后显得非常活跃。对于最具有代表性的思想家王阳明，战前保田清主要从理论方面，[44]山本正一主要从传记方面[45]进行了研究；战后，久须本文雄从禅思想方面[46]进行了研究，此外楠本、[47]山下龙二的研究也很有特色。作

为战后的新动向,岛田虔次关于阳明学左派的研究,主要将其看作是近代市民社会的萌芽,而对此山下进行的反驳,[48]关于东林学派冈田武彦主要从哲学方面,[49]小野和子主要从政治思想方面展开了研究,[50]关于清代的戴震,山井涌的研究主要从明代去追求其完成形态的气哲学的直接源流,[51]酒井忠夫也有关于民众思想的研究等等。[52]

(八)关于清代,可以举出后藤基巳对政治思想、[53]山井对经世致用之学、[54]安部健夫对华夷思想、[55]汤浅幸孙对妇女解放论的研究,[56]研究最多的是有关戴震的,安田二郎译注了《孟子字义疏证》并进行了分析,[57]其他还有西顺藏、[58]近藤光男等的研究成果。[59]其中近藤的研究从理解考证学的内在方面出发,十分精彩。其次是关于鸦片战争以后到民国的研究,在战后急激发展的领域很多,对许多思想家、思想事件诸家作了许多论考,现在仅举一些例子,如对从太平天国到民国革命的革命思想从马克思主义立场进行论述的山本秀夫的研究,[60]小野川秀美[61]和野村浩二[62]关于康有为的研究、佐藤震二关于梁启超的研究、[63]关于陈天华的永井算巳[64]和里井彦七郎的研究,[65]关于孙文的出口勇藏[66]和高桥勇治[67]等的研究。小野川除了关于进化论影响的研究论文以外,[68]还有许多其他方面的论文。小野川的研究一贯以政治思想史为主,野村则指向社会科学的思想史。这一时期站在马克思主义立场从事的研究也非常多。竹内好[69]将鸦片战争以后到人民共和国的思想史看作革命思想史。另外关于民国时期的一些研究从略。

注释

[1] Monumenta Serica, vol, 1949—1955。

[2] 狩野直喜《中国哲学史》,东京,1953年。

[3] 加藤常贤监修,东京大学中国哲学研究室编《中国思想史》,东京,1952年。

[4] 青木正儿《支那文学思想史》,东京,1943年(收入《青木正儿全集》,春秋社,1969年)。久保田量远《支那儒佛道交涉史》,东京,1943年。仁井田陞《中国法思想史》,东京,1950年。黑田亮《中国心理思想史》,东京,1948年。

[5] 小岛佑马《中国的革命思想》,东京,1950年。根本诚《专制社会的抵抗精神—中国的隐逸的研究》,东京,1952年。

［6］武内义雄《论语的研究》，东京，1939年。津田左右吉《论语和孔子的思想》，东京，1948年（编者注：收入《津田左右吉全集》十四，岩波书店，1964年）。藤冢邻《论语总说》，东京，1949年。（编者注：复刻，图书刊行会，1988年。）贝冢茂树《孔子》，东京，1951年（编者注：收入《贝冢茂树著作集》九，中央公论社，1976年）。

［7］加藤常贤《礼的起源及其发展》，东京，1943年。

［8］平冈武夫《经书的成立》，大阪，1946年。

［9］重泽俊郎《原始儒家思想和经学》，东京，1949年。

［10］内野熊一郎《今文古文源流型的研究》，东京，1954年。

［11］武内义雄《易和中庸的研究》，东京，1943年。

［12］宇野精一《中国古典学的展开》，东京，1949年。

［13］松本雅明《诗经诸篇成立的研究》，东京，1958年。

［14］木村英一《法家思想的研究》，东京，1944年。

［15］田中耕太郎《法家的法实证主义》，东京，1947年。

［16］木村英一《老子的新研究》（大阪大学文学部《纪要》，三十四，1954—1955年。编者注：收入《老子的新研究》创文社，1959年）。

［17］福永光司《庄子》（内篇）译注，东京，1956年（编者注：《朝日古典选书》朝日新闻社，1966年）。

［18］栗田直躬《中国上代思想的研究》，东京，1949年。

［19］出石诚彦《支那神话传说的研究》，东京，1943年。森三树三郎《支那古代神话》，东京，1944年。

［20］小岛佑马《古代支那研究》，东京，1943年。津田左右吉《儒教的研究》，已经出版三卷，东京，1950—1956年（编者注：收入《津田左右吉全集》十六—十八卷，岩波书店，1965年］。

［21］板野长八《老子的无》（载《东方》，二，1948年），同《墨子的非命说》（载《史学杂志》，五八之二，1949年）等。

［22］大浜皓《老子"复归"思想的论理的构造》（载《叙说》，五，1950年），同《名和实—墨经和庄子的场合》（载《日本中国学会报》，三，1952年。编者注：收入《中国古代思想论》劲草书房，1969年）等。

［23］重泽俊郎《董仲舒研究》（《周汉思想研究》，东京，1943年）。

［24］武田泰淳《司马迁》，东京，1943年，后改题为《史记的世界》再版，1959年。宇都宫清吉《史记货殖列传研究》（《汉代社会经济史研究》，东京，1955年）。

［25］金谷治《陆贾和娄敬—汉初儒生的活动》（《东洋史研究》，一五之三，1957

年）。

［26］山田琢《汉代春秋公羊学说展开的结末》（金泽大学《法文学部论集》，一，1953年），同《谷梁传的论理的性格》（金泽大学《法文学部论集》，三，1955年）。

［27］津田左右吉《神灭不灭的论争》（《东洋学报》，三〇之一，1943年。编者注：收入《津田左右吉全集》十九卷，岩波书店，1965年）。

［28］板野长八《何晏、王弼的思想》（《东方学报》，十四之一，东京，1943年）。

［29］松本雅明《魏晋无的思想的性格》（《史学杂志》，五一之二、三、四，1940年。编者注：收入《中国古代中自然思想的展开》，《松本雅明著作集》一三，弘生书林，1988年）。

［30］森三树三郎《六朝士大夫的精神》（《大阪大学文学部纪要》1954年。编者注：收入《六朝士大夫的精神》同朋舍出版，1986年），同《梁的武帝》，京都，1956年。

［31］村上嘉实《中国的仙人——抱朴子的思想》，京都，1956年。

［32］吉川幸次郎《尚书正义》（翻译，四册，东京，1940—1943年。编者注：收入《吉川幸次郎全集》八、九、十，筑摩书房，1970年）。

［33］重泽俊郎《柳宗元的唐代理性主义》（《日本中国学会报》，三，1951年）。

［34］宇野哲人《支那哲学史一近世儒学》，东京，1944年。另外，本书上接他的《儒学史》，上卷（1924年），为他的哲学史的完结篇。

［35］后藤俊瑞《朱子四书集注索引》，广岛，1954年；同《朱子四书或问索引》，广岛，1955年。

［36］安田二郎《朱子的存在论理的性质》（《支那学》，九之四，1939年），同《朱子的气》（《东方学报》，京都，一〇之四，1940年）。后来都收入《中国近世思想研究》，东京，1948年。编者注：筑摩书房，1976年再版）。

［37］后藤俊瑞《朱子的实践哲学》，东京，1937年。

［38］楠本正继《宋明理学史"心即理"的思想》（《汉学会杂志》，五之一，1937年）。

［39］友枝龙太郎《朱子理论和实践的问题—格物致知说和土地改革案》（《支那学研究》，一七，1957年）。

［40］守本顺一郎《朱子学的历史的构造—中国封建的思维的成立及其特征》（《思想》三五四，三五五，1953—1954年。编者注：收入《东洋政治思想史研究》未来社，1967年）。

［41］今井宇三郎《宋代易学的研究》，东京，1958年。

［42］楠本正继《全体大用的思想》（《日本中国学会报》，四，1952年。编者注：收

入《楠本正继先生中国哲学研究》国士馆大学附属图书馆,1975 年)。

[43] 吉川幸次郎《近世支那的伦理思想》(岩波《讲座伦理学》,东京,1941 年。编者注:收入《吉川幸次郎全集》十三,筑摩书房,1969 年)。

[44] 保田清《王阳明》,东京,1942 年。

[45] 山本正一《王阳明》,东京,1943 年。

[46] 久须本文雄《王阳明禅思想研究》,名古屋,1958 年。

[47] 楠本正继《王阳明晚年的思想—致良知论释》(《叙说》,五,1950 年。编者注:收入《楠本正继先生中国哲学研究》国士馆大学附属图书馆,1975 年)。山下龙二《王阳明的思想的变迁》(《日本中国学会报》,一〇,1958 年。编者注:收入《阳明学的研究》[上]成立编,现代情报社,1971 年)。

[48] 岛田虔次《中国近代思维的挫折》,东京,1949 年。(编者注:再版,筑摩书房,1970 年)。山下龙二《明末反儒教思想的源流》(《哲学杂志》,七一一,1951 年)。

[49] 冈田武彦《东林学的精神—以顾宪成高忠宪为中心》(《东方学》,六,1953 年。编者注:收入《王阳明和明末的儒学》明德出版社,1970 年)。

[50] 小野和子《东林派及其政治思想》(《东方学报》,京都,二八,1958 年)。

[51] 山井涌《明清时代气的哲学》(《哲学杂志》,七一一,1951 年)。

[52] 酒井忠夫《明代的日用类书和庶民教育》(林友春编《中国近世教育》,东京,1958 年)。

[53] 后藤基巳《清初政治思想的成立过程》(《汉学会杂志》,一〇之二,1947 年)。

[54] 山井涌《明末清初经世致用的学》(《东方学论集》,一,1954 年。编者注:收入《明清思想史的研究》东京大学出版会,1980 年)。

[55] 安部健夫《清朝和华夷思想》(《人文科学》,一至三,1946 年。编者注:收入《清代史的研究》创文社,1971 年)。

[56] 汤浅幸孙《清代妇人解放论》(《日本中国学会报》,四,1953 年。编者注:《中国伦理思想的研究》同朋舍出版,1981 年)。

[57] 安田二郎《孟子字义疏证的立场》(《支那学》,一〇,特别号,后附录在《孟子字义疏证译注》,1947 年)。

[58] 西顺藏《“戴震的方法”试论》(《东京支那学会报》,一,1950 年)。

[59] 近藤光男《清朝经师科学意识—以戴震的北极璇玑四游解为中心》(《日本中国学会报》,四,1952 年),同《屈原赋注》(《日本中国学会报》,八,1956 年)。

[60] 山本秀夫《中国异端思想的展开》(《东洋文化》,九,1952 年)。

[61] 小野川秀美《康有为的变法论》(《近代中国研究》,二,1958 年。编者注:收入《清末政治思想研究》美玲书房,1969 年)。

[62] 野村浩一《清末公羊学派的形成和康有为学的历史意义—持续王国的没落》(《国家学会杂志》,七一之七,七二之二·三,1957—1958 年。编者注:收入《近代中国的政治和思想》筑摩书房,1964 年)。

[63] 佐藤震二《清朝末期中梁启超的政治思想—以其形成过程为中心》(《学院》,三,1952 年)。

[64] 永井算巳《陈天华的生涯》(《史学杂志》,六五之一。一,1956 年。编者注:收入《中国近代政治史论丛》汲古书院,1983 年)。

[65] 里井彦七郎《陈天华的政治思想》(《东洋史研究》,一七之三,1958 年。编者注:收入《近代中国中民众运动及其思想》东京大学出版会,1972 年)。

[66] 出口勇藏《孙文的经济思想》,京都,1946 年。

[67] 高桥勇治《孙文》,东京,1944 年。

[68] 小野川秀美《清末的思想和进化论》(《东方学报》,京都,二一,1952 年。编者注:收入《清末政治思想研究》美玲书房,1969 年)。

[69] 竹内好、山口一郎、斋藤秋男、野原四郎《中国革命的思想》,东京,1953 年。

第　四　部

历史的理性批判

——“六经皆史”说

以前，我曾写过关于龚自珍（1792—1841 年，号定庵）和章炳麟（1869—1936 年，字太炎）的文章。[1]龚自珍这个名字，只要是读过陈舜臣的长篇小说《鸦片战争》的人，恐怕都记忆犹新。龚自珍是一个天才诗人，据说因为早熟，在中国革命的伟大世纪（1840—1949 年）到来之前死于非命。[2]然而今天几乎所有的中国思想史、中国文学史著作，都在近代史的开卷篇里把他当作变革思想家来论述。章炳麟则是清朝考证学派最后的大师，在文字学、音韵学、朱子学等领域提出过许多新创见。而且他还和孙文、黄兴并列为辛亥革命的“三尊”之一。他作为中国同盟会的机关杂志《民报》的主编，是坚定不移的革命家。在关于龚自珍的拙文中，我曾引用了他预告太平天国革命的到来的那一段著名论断：

> 俄焉寂然，灯烛无光，不问余言，但闻鼾声。夜之漫漫，鹖旦不鸣，则山中之民，有大音声起。天地为之钟鼓，神人为之波涛矣。

那篇拙文只不过是对《尊隐篇》作了解题似的介绍而已。《尊隐篇》反复出现了所谓“史氏”一词，例如：“问曰，之民也，有待者耶？无待者耶？应之曰，有待。孰待？待后史氏。”不仅是这一篇文章，龚自珍全部作品的特征，就是赋予所谓“史”或“史氏”也即记录者以重要意义。譬如说：“周之世官，大者史。史之外无有语言焉，史之外无有文字焉，史之外无有人伦品目焉。史存而周存，史亡而周亡。”“灭人之国，必先去其史。”“欲知

大道,必先为史。”“史无孔,虽美何待?孔无史,虽圣何庸?”[3]拙文在《结语》中关于龚自珍的“史”,曾这样写道:

> 历史上的各个阶段、各种制度,作为必要的契机和制度,必须在自己的内部拥有不断凝视自己的对立者的生成之纯粹认识者。作为制度规定下来的是“史”(史官),“隐”恐怕处于制度之外。史之直笔一直受到尊重,这是儒教的传统主张。在毛泽东否定伯夷叔齐以前,隐者其实长期地受到尊敬。但将史和逸民同样规定为“宾”的,……应该说是龚自珍在思想史上的伟大功绩吧。[4]

与其说将“史”规定为纯粹的认识者,还不如说是纯粹的记录者。不管怎样,现在大家一致承认,龚自珍关于“史”的说法,实际上是继承了一个世纪以前章学诚的“六经皆史”说。

关于章炳麟,最有意思的是他既是考证学者又是革命家这一点,而将考证学和革命联系起来的,就是“六经皆史”说。根据章炳麟的说法,民族主义革命需要学理和热情,完成革命热情的方法有二:“第一是用宗教激发信念,增进国民之道德;第二是用国粹激动民族性,增进爱国之热肠。”[5]此时被说成“第一”的宗教,指的是佛教,尤其是指唯识和华严宗,对此现在姑且不论;“第二”的提倡国粹,也就是“切实重视我汉民族的历史”。中国历代著作,全都不是以阐述“义”为主,而是以记载“事”为己任。即使是堪称著作中著作的六经也都是“记载之文”。六经不是阐述“义”的经典(Bible),而是记载“事”的历史书:“六经乃孔子之历史学。”按照康有为等改良派的说法,孔子的伟大之处,不在于留下了所谓六经的经典,而在于为中华民族留下了历史。“国无史则民离本”,“民族独立,先以研求国粹为主,国粹以历史为主,自余学术皆普通之技”。章炳麟作为革命家大放的异彩,除了鼓吹激进的民族主义(排满主义)以外,还主张建立针对西方的亚洲的联盟,特别是和印度的联盟。他认为当时印度的独立运动,尽管志士们非常努力却无所成就的主要原因,在于印度缺乏史书,从而妨碍了国民的觉醒。[6]章炳麟继承了章学诚的“六经皆史”一

事,还可以从他的文章频频出现章学诚的名字一事看得出来。刚才提到的龚自珍所说的"史"指史官,现在章炳麟所说的"史"则指的是史书、历史(History),它们都源于章学诚的"六经皆史说"。

那么,章学诚的"六经皆史"说都有些什么主张呢?

一、章 学 诚

"六经皆史"是清代章学诚的学说,自从日本的内藤湖南加以表彰以来,[7]这句话在关心中国学术的人们之间已经成为一个常识了。当然,"六经皆史"思想的源流,早在隋代的王通(文中子)以来就多少可以看到一些蛛丝马迹,尤其是明代王阳明的学说,给予了章学诚以一定的影响,这些从章学诚自己的话中也可以见到。但可以说这都是些偶然因素,不像章学诚那样是贯穿自己全部思想的根基和原理。章学诚的"六经皆史"可以和孔子的"仁"、孟子的"性善"、老子的"自然"、庄子的"齐物"、墨子的"兼爱"、董仲舒的"天人合一"、朱子的"性即理"、王阳明的"心即理"以及清朝考证学的"实事求是"相提并论,是中国学术史上最著名的口号之一。章学诚在《文史通论》开门见山地说:

> 六经皆史也。古人不著书,古人未尝离事而言理。六经皆先王之政典也。[8]

所谓"六经",不用说是儒教经典的《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》等六种经典。六经堪称是经典中的经典、最原始的真经。"六经皆史",也可解释为经就是史。那么什么是经呢?"经也者,恒久之至道,不刊之鸿教也"。[9]刊即削,鸿为大,亦即记载永恒之道的不可磨灭的大典、经典(Bible),"六经全是天理"(朱子语)。那么何谓史呢?"记事者也"。[10]"居今识古,其载籍乎"。[11]可见"六经皆史",实际上就是"道即事"。王阳明所谓:"以事言谓之史,以道言谓之经。事即道,道即事。"[12]如果道、理、义是同义词的话,可说成是义和事、理和事的相即合一。

章学诚,号实斋,浙江省绍兴府人,和明代的王阳明、民国的鲁迅是同乡,与日本的本居宣长以及欧洲的康德是同时代的人。生于乾隆三年,殁于嘉庆六年,年六十四岁(1738—1801 年)。乾隆嘉庆(简称乾嘉)时代,是清朝考证学的极盛时期,在整个中国学术史上也可说是最绚烂的时代。章学诚生活在这样的时代,却又始终对考证学持批判和反抗态度。他在青年时代可谓是钝才,在北京的国子监就学时,每次三、四百人参加的定期考试只有那么五六个人不及格,而他的大名每次都在其中。但是,他不因此悲伤反而却不可一世,深信自己有着特殊的史学天才。[13]四十一岁时他才通过科举考中进士,但不知何故没有进入仕途,却流浪各地,充当地方官的幕僚、书院的教师,并应地方政府的邀请编写一些地方志之类的。留下的著作也只有《文史通义》和《校雠通义》两部,[14]诚如胡适所指出的那样,即使在学者之间,除开一些远见卓识之士以外,在他生前死后没有多少人知道他。但是自从清末的改革和革命风气抬头以来,对他重新认识的机运不断高涨,至今,章学诚的《文史通义》和唐代刘知幾的《史通》已经并列成了中国具有代表性的史学理论著作和历史哲学著作。不用说在中国,在日本自内藤湖南以来,也已有许多学者对他进行了研究论述。[15]最近在西方也出现了研究者,譬如故法兰西学院的戴密微教授就评价章学诚是能和"伊本·赫勒敦或者是欧洲最伟大的历史编纂家相媲美的、具有第一流创造性的历史天才"。[16]斯坦福大学的 David S. Nivison(倪德卫)教授也说:"章学诚关于历史和国家有着和黑格尔思想相似的有机论,使人偶尔联想他似乎是在维科文化观的基础上和发展中构筑这种理论的。"[17]内藤湖南在描述章学诚学说的历史意义时,指出:

> 清朝的乾隆嘉庆时代是考据(考证)学的全盛时代,经学自不必说,史学也出现了考据大家钱大昕、王鸣盛等人,史学风潮完全倒向了考据。然而,就是在那个时代,浙江绍兴府出现了一个与众不同的学者。他在一代风潮中别树一帜,不依靠考证的方法,而完全从理论的方法出发去研究历史。他就是章学诚。[18]

我曾经评价章学诚的"六经皆史"说"既是考证学的哲学,同时又是超越了考证学的哲学"。[19]而现在我想说的是,其更是"超越了考证学的哲学,同时又是考证学的哲学",并想从这个角度对内藤湖南的评价作一些修正,但对此以后再谈。在详细讨论章学诚理论的之前,我想首先叙述一下一般概况。

二、"史"的三种意义

今天我们所能看到的史学概论和历史哲学著作——它们几乎都立足于欧洲式的学术体系——大都从阐述下面几个问题开始。首先讲历史(History、Geschichte)包含两种意思,首先是事件,其次是关于事件的记录和知识。将第二种意义再细分的话,则可以产生了第三种意思,即作为学术研究的历史。但是人们一般都认为历史包含两种意义,在此时都要引用黑格尔的话:

> 在德语的"Geschichte"(历史)一词,是客观和主观两个方面的统一,……也就是说,所谓历史既是发生的事件,又是历史故事(历史的记录)。我们必须不单单只从外部的偶然性事件的意义上看待这两种意义的统一,……其中内在着共同的原因,从而产生出两种意义来。[20]

那么在中国又是如何的呢?

中文(汉语)中的相当于"History"的词汇是"史"。当然在今天的中国,大多数的人使用"历史"二字,但这是从清朝末期、大约是甲午中日战争前后开始的,并且是从日语引进的。如果硬要举出以前的例子的话,恐怕只有明代袁了凡的通史性著作《历史纲鉴补》了。[21]此外,几乎没有使用"历史"一词的例子。所以几乎可以断言表示"History"意义的通常是使用"史"字。而且,这个"史"的份量非常之大。在中国整个学术体系分类的"经、史、子、集"四部中,"史"占据着仅次于"经"的地位。一般还用

“经史”二字来代表整个学问或学识。朱子也经常议论过学者首先应该先读经、也应该先读史的问题。

其实前面所说的“History”的两种意思,在“史”中也可以看到。第一种意思,作为事件的历史,也就是史实、史事等。而第二种意思,即事件的记录、叙述、研究(研究性记述),在“史”这个词汇中也能看到,甚至可以说,作为“史”,这第二种意思是最普通、最普遍的。梁启超写道:“中国于各种学问中,唯史学为最发达;史学在世界各国中,唯中国最为发达(二百年前,可云如此)。”[22]说的就是这第二种意思。而自刘知幾的《史通》以来,占据中国的史学概论性著作的大多数作品,论述的都是这些问题。它们不厌其烦地论述:是断代史还是通史、是纪传体还是编年体或者是纪事本末体?史书应该建立些什么样的章节?史书的文体应该如何?当然,对于《史记》、《汉书》、《资治通鉴》等代表性史书的研究和优劣的比较之类的议论,古来更是众说纷纭。今日“History”(历史)的两种意思,在中国的“史”的概念中也可以看到共通的东西。

然而,中国的“史”,还必须加上另一种意思。那就是史官、记录者,在中国,这实际上就是“史”这个字的本来含义。《说文解字》所谓:“史,记事者也。”“史”的这个意思一直流传到了后世,反复地被使用于御史、内史等各式各样的官名,以及逸史、外史等文人的雅号。这一点和欧洲式的“History”截然不同,在中国,前述“史”字的第一、第二种意思,实际上正是从这第三种意思派生出来的。同时包含这三种意思(“客观性、主观性、主体性”),是中国的“史”的独特性所在。按照黑格尔的说法,“不应该单单只从外部的偶然性事件的意义上看待这三种意思的统一”。梁启超则总结道,在中国“历史(History)”的学问特别发达的原因是,最晚到殷代就已经明确建立了史官,并且职责重大。

对于这样的作为记录者的“史”(史官),可以想见在古代中国被赋予了不同寻常的、特殊重要的地位。文天祥的《正气歌》云:“在齐太史简,在晋董狐笔。”所谓“史之直笔”,只是发现天地之正气而已。[23]韩愈所谓“夫为史者,不有人祸,则有天刑”,也与此有关。韩愈云:

孔子圣人作《春秋》,辱于鲁、卫、陈、宋、齐、楚,卒不遇而死。齐太史氏兄弟几尽,左丘明纪春秋时事以失明,司马迁作《史记》刑诛,班固瘐死,陈寿起又废,卒无所至,王隐谤退死家,习凿齿无一足,崔浩范晔赤诛,魏收夭绝,宋孝王诛死。足下所称吴兢,亦不闻身贵而今其后有闻也。夫为史者,不有人祸,则有天刑。岂可不畏惧而轻为之哉?[24]

史原作“[illegible]”或做“[illegible]”,是“中”和“又”的合体字。“[illegible]”即“又”,意为手。《说文解字》云:“史,记事者也。从又持中。中,正也。”(史与事同音)段玉裁注曰:“君举必书,良史书法不隐。”亦即把握所谓正义、公正,这种解释恐怕在今天也是通用的。所谓“中”是官府的簿书的意思,可以追溯到古代中国举行重要仪礼射礼时置放的一种叫“算”(计数用的竹箸)的器具,更进一步说则是置放古代的纸也即简策(竹札)的器具,这种看法大概任何人也都会首肯。总之,手执“中”的“史”,最初就是记录者。[25]

随后,“史”典型地表现为《周礼》中的“五史”以及“府、史、胥、徒”中的史。原来,儒教的古代(理念中的古代、乌托邦,所谓“三代”)并不是牧歌式的、无所作为的、无政府的时代,而是早已由圣人(作者)制定了详密周到的礼乐典章、百官具备的世界。其典型的表现就是《周礼》。《周礼》中的三百六十官,即周王朝的全部官僚制度,大致划分为天官、地官、春官,夏官、秋官、冬官之六官,进而又详细地各划分为六十官。隶属于春官的有“大史、小史、内史、外史、御史”等五种“史”官。大史掌邦之六典即周朝政府的根本法典,小史掌邦国之志即诸侯国的记录,内史掌书王命之事,外史掌书致四方之使命,御史掌书邦、国、都、鄙及万民之政令。[26]而且,在包括“五史”的三百六十官的各个部门中,还配置了所谓“府、史、胥、徒”的属吏。他们不是正式的官,而是“吏”,即后世所谓“胥吏”。也即此处的“史”指书记员、文书保管员。[27]此外,还可以看到一些“动则左史书之,言则右史书之”等说法(《礼记·玉藻》)。那著名的老子便是周的守藏之史,司马迁生于太史之家,此外女性中还有女史,“史”字在文献

中不胜枚举。由此可见"史"堪称中国文献中最频繁出现的官名之一。传说远古仓颉看见鸟兽的足迹而始创文字,曾使得"天雨粟,鬼夜哭",而仓颉就是"黄帝之史"。章炳麟在与《春秋左氏传》并称的古文献《世本》作篇中发现了大挠制作十干十二支、隶首制作算数、容成制作历法的传说。据说他们"皆黄帝之史官"。文明的恩人们原来都是史官,都是记录者。《吕氏春秋·先识览》云:"凡国之将亡也,有道者必先去,古今一也。"夏王朝桀暴政日甚一日之际,夏太史令终古拿出图法,执之而泣,随后出奔殷地。殷王朝末年纣王时,殷内史向挚载其图法亡命周武王。所谓图法,即指哀公十四年,孔子得麒麟时预言天将降血于鲁之端门,飞而变成赤鸟,化作白书,中有"作图制法之状"的字样(见《春秋公羊传》何休注),这个图法就是天子、国家之存在和权威所在源泉的根本性文献,而保持图法则是"史"的使命。也就是说,"史"负有保持王朝交替史,也即革命史和历史的自同性之使命。"国可没,史不可没",[28]"史"和所谓"天子"在不同意义上,或许又是"天"的代理人吧。

以上阐述了中国所谓"史"字的三种意思,其中最根本最原始的意思是所谓记录者、史官。以下再回过头来论述章学诚。

三、章学诚(一)
"史"本来是怎么样的?

再回过头来看章学诚,"六经皆史"是贯穿其主要著作《文史通义》的命题,也是概括其全部史学思想的命题。他当初之所以提出这个命题,是为了追求真正的史学的本来面目,这也是充满"我于史学,盖有天授"般自信的章学诚取得的结论,同时又是以之作为其全部理论的出发点的。他的全部史学理论的构造,可以概括为:一、史本来是怎么样的?二、史后来发生了怎样的变化?三、真正的史及史学,应该是怎么样的?以下,我想从这些角度,概要地论述章学诚的"史学"理论。首先继续阐述刚才所提到的史官的问题。史或者史学,本来是什么样的呢?

前面已经讲过,史官最完整的形式为《周礼》春官的五史。但是,这

五史和“府、史、胥、徒”的史之间，又有些有什么样的差异呢？章学诚说：

> 无异义也。府史之史，庶人在官供书役者，今之所谓书吏是也；五史则卿、大夫、士为之，所掌图书、纪载、命令、法式之事，今之所谓内阁六科、翰林中书之属是也。官役之分，高下之隔，流别之判，如霄壤矣。然而无异义者，则皆守掌故而以法存先王之道也。[29]

所谓掌故，小者指在官府的各个部门里，大者指在国家的首脑部门里，职能性地继承管理国家的成例、典章。当然，府史之史仅仅只职守掌故，并不“推论精微”。只掌握“注记”即原始文书，并不以之为素材按照自主性见识去“撰述”经世之大道。但是，“问掌故之委折，必曰史也”。这些只要是“史”的职掌，其所保存继承的掌故“实国家之制度所存，亦即尧舜以来因革损益之实迹也”。“先王道法，非有二也。卿士大夫能论其道，而府史仅守其法，人之知识有可使能与不可使能尔，非府史所守之外，别有先王之道也”。[30]

然而，作为“法”的基础的“道”是什么呢？它又是怎么变成“先王之道”的呢？章学诚关于“道”的学说归根到底是传统性儒家式的，而且这是其最根本的特征。[31]

“道之大者出于天”（董仲舒），但决非是一举自现的，而是“渐形而渐著者也”，逐渐实现自己。天地生人时已经有道，但其最初显形于“三人居室”。后来逐渐变成五、十、百、千人，一室已不能容纳，开始分化成群，这是“不得不然之势”，于是出现了劳动分工、统帅者，均平秩序主义、和长幼尊卑之别等，建立君、师、划分地界、井田、封建、学校等制度，道逐渐显著。于是，仁义忠孝之名、刑政礼乐之制“不得已而后起”，顺应需要而开始出现。伏羲、神农、黄帝等的“制作”也不过如此。“故道（道等于法）者，非圣人智力之所能为，皆其事势自然，渐形渐着，不得已而出之，故曰‘天’也”。所谓“后圣法前圣，非法前圣也，法其道之渐形而渐著者也”。“非尧舜之圣，过乎羲轩，文武之神，胜于禹汤也”。“譬如滥觞积而渐为江河，培塿积而至于山岳，亦其理势之自然”。圣人创制是事势出于不得

不然,“则犹暑之必须为葛,寒之必须为裘”,“此皆一阴一阳往复循还所必至,而非可即是以为一阴一阳之道也。一阴一阳往复循环者,犹车轮也;圣人创制,一似暑葛寒裘,犹轨辙也”。

“圣人求道,道无可见,即众人不知其然而然,圣人所籍以见道者也。故不知其然而然,一阴一阳之迹也。学于圣人,斯为贤人,学于贤人,斯为君子,学于众人,斯为圣人。非众可学也,求道必于一阴一阳之迹也”。“天下有公是,成于众人之不知其然而然也,圣人莫能异也”。[32]清朝末期改革运动的志士梁启超等极力推崇章学诚时,首先强调的就是这个“圣人学众人”的命题。但我还是认为史学理论家章学诚所说的“道”,归根结底依然是自然主义性质的东西。

尧、舜、禹、汤、文、武等五帝三王同样是圣人,他们之间看到的所谓“因”“革”“损”“益”的制度的变迁,也即法的变迁,是效法“道”的自我实现的。这个道的自我实现达到顶点,也即“太古流传道法大备之时”,周公出现了。周公生于“法积道备于无可复加”之际,由于他的经纶和制作,“集千古群圣之大成”,开始创作了六经。这确实是“时会使然也”。所谓集大成,拿中国的音乐打比喻,“成”是乐节,“大成”是乐章,集大成就是将它们收集编辑成有始有终的完整的交响乐。“周公作为文明创造者的圣人的最后一人,将历史的可能性和历史的必要性合而为一了”。[33]孟子以来把孔子视为集大成者,乃是误解。“孔子有德无位,即无徒得制作之权,不得列于一成,安有大成可集乎”? 但是,“周公集其成以行其道,孔子尽其道以明其教”,这表明孔子之圣并不逊于周公,此乃“时会使然也”。“故圣人,其圣虽同,而其所以为圣,不必尽同,时会使然也”。所谓时会,大概是指道自身实现过程中的各个阶段吧。在许多圣人存在过的中国,“圣人固藉时会”是必然的。

以上就是所谓六经皆先王之政典的大概意思。尽管说六经是周公制作的规范,但绝不是将说道之“空言”连缀起来制作而成的。“古人未尝离事而言理”,六经其实就是整理积累“尧舜以来因革损益之实迹”,将五帝三王的记录收集编撰而成的。也可以说其本质是卑贱的胥吏所保存的掌故而已。无论如何,它们首先是记事的:“古之所谓经,乃三代盛时典

章法度见于政教行事之实，而非圣人有意作为文字以传后世也。”并不是从来就称《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》为六经的。它们本来被称为“六艺”，三代盛时并没有将它们称之为“经”。“经”的叫法，是在后世，甚至是孔子以后才开始的。[34]“古无经史之别，六艺皆史官掌也”。“史之部次后于经，而史之原起实先于经”，“三代之学术，知有史而不知有经”。[35]如此这般，才说六经皆史。

所谓六经皆“器”的独特的主张也是由此产生的。“器”是与“道”相对的语言。宋学根据《周易·系辞》“形而上者谓之道，形而下者谓之器”之定义强调了它们的区别以来，“道”、“器”作为中国哲学的基础范畴，为人们所乐于使用，但此时“道”往往是最根本的。因此，清初的唯物论哲学家王夫之（王船山）和清末的革新派思想家谭嗣同主张“器”对于“道”（例如制度对于精神）的先行性而轰动一时，如今章学诚甚至视神圣的六经为器，不失为别开生面的大胆说法。说六经是“载道之书”，从六经中去寻找周公、孔子之教固然不错，但人们绝不能忘记“六经皆器”。尽管历史上秦始皇焚烧六经，禁止偶语《诗》《书》，命令学习法令者“以吏为师”，尽管禁止《诗》《书》是背叛古代的作法，但“以吏为师”这一点正是道器合一，可说是不把官和师、法和数分裂开来的“至理”。当然，六经皆器而已或经本来是史的说法，并不一定是降低经或者圣人权威的说法。尽管章学诚不断顽强地反对当时喧嚣尘上的考证学式的“经学”，但却从来没有丧失过对于“经”的虔诚信念。这和陆象山说“六经皆我脚注”，王阳明说“六经者，吾心之记籍（财产目录）”的时候，全然没有贬低六经的意识是同样的。章学诚只是从“事”而不是从“言”寻找经中的“义”或“道”的所在而已。我们从陆象山、王阳明看到的那种从“性”上去寻找经存在的理而出现过的那种危险“越轨”，在章学诚这里不也同样看到了吗？例如，下列引文是否预示了这一点呢？“夫道备于六经，义之匿于前者，章句训诂是以发明之；事变之出于后者，六经不能言，因贵约六经之旨而随时撰述，以究大道也”。我认为这一段引文是了解章学诚全部思想的关键。经从其起源来说并不仅仅是“史”，但其通用的范围也并不是没有限制的。章学诚一直断定“六经皆器”，他在论述孔子“述”（述是与

“作”相对的词汇）六经的意义时指出：

> 后人不见先王，当据可守之器而见不可见之道，故表章先王政教与夫官司典守以示人，而不自着为说，以致离器言道也。夫子之述春秋之所以作，则云“我欲托之空言，不知见之行事之深切著明”。政教典章人伦日用之外，更无别出著述之道，亦已明夷。[36]

四、章学诚（二）
史发生了什么样的变化？“私门著述”之“史”

上述在所有意义上合一的礼制，经过三代的盛世，到了周王朝末期的春秋战国时代，开始土崩瓦解。道与器、治与学、政与教、官与师等等合一不分的黄金时代渐渐消去，官失其守，政教分离，出现了在官之外传授道的人们。学问、文章和官司的掌故分离，出现了所谓“私门著述”。[37]这就是诸子百家。所谓“经”这个特别名称，实际上也只是伴随诸子百家的出现而出现的：

> 易曰：“云雷屯，君子以经纶。”经之命名所由昉乎？然犹经纬经纪云尔，未尝明指诗书六艺为经也。三代之衰，治教既分，夫子生于东周，有德无位，惧先圣王法积极道备，至于成周无以续且继者而至于沦失也，于是取周公之典章，所以体天人之撰而存治化之迹者，独与其徒相申而明之，此六艺之所以虽失官而犹赖有师教也。然夫子之时，犹不名经也，逮夫子既没，微言绝而大义将乖，于是弟子门人各以所见、所闻、所传闻者，或取简帛，或授口耳，录其文而起义，左氏《春秋》、子夏《丧服》诸篇皆名为传，而前代逸文不出于六艺者，称述皆谓之传，……则因传而有经之名。……至于官师之分，处士横议，诸子纷纷著书立说，而文字始有私家之言，不尽出于政教典章也。儒家者流乃尊六艺而奉以为经。[38]

根据这种说法，孔子的地位非常微妙，孔子似乎只是诸子百家（其中的儒家）的先驱一样。当然，章学诚不可能如此大胆地断定，总之，我首先想指出这一点。然而，所谓六经本来是史，均出于官守的命题，也就是因为知织和文献原本只掌握在官手里，所以它们都是以周官的旧典为基础的。于是不能不承认，春秋战国的新形势，是因为原来只是由官把持的掌故流传到了民间引起的。汉代刘歆和班固在《汉书·艺文志》中说“百家九流，皆出古之官守”，就是指的这个意思。当然，这是幸福的合一崩溃了的时代现象，所以并非完全的继承。尽管是些非常偏颇杂乱的现象，却不可否定在他们的所说中，保存了一些先王政教的遗意。“大道既隐，诸子争鸣，皆得先王之一端也”。[39]即使占卜之类的小技，所谓术数诸家亦“均出圣门制作”。[40]当然，此时也必须严防言过其实，把孔孟正确的教诲与诸子纷乱偏颇的说法相提并论也是愚昧的。“如汪中之叙墨子，至谓孔墨之初不甚异，墨子诬孔，孟子诬墨，等之诸子之相非，则亦可谓好诞之至矣”。然而，“陋儒习于成说，概辟之为异端非圣而置不足道，世之涉学未深而好为高论翻成说者，则见其中亦有先王政教，而因谓其指初不异于人”。[41]这些阐述“六经皆史”、“古无私门著述”的一系列（Corollary）语言，既深深地与考证学的动向相互对应，也含蓄地表明了对考证学、更广泛地说是对儒教本身的自我否定。简略地说，作为考证学（经学）必然发展动向的对诸子学的再认识，最终导致孔子充其量不过是诸子之一的儒教自身相对化的危险，已经酝酿其中了。

由此开始了不以注记为基础的撰述的“私门著述”时代。也是“事”与“道”、“事”与“言”开始分离的时代。从而出现了“私门著述”之“史家”，其最初的成果就是孔子修撰的《春秋》，“史家本于春秋”。《春秋》的要义，如庄子所说那样，乃是“经世”。因此，史学也必须“经世之所以”，而不仅仅是“空言之著述”，而且《春秋》还是以孔子的“独断”为基础的一个“家学”而已。

司马迁《史记》和班固《汉书》的出现成为后世史书的模范，也是这一趋势的结果。用章炳麟的话说，两者都是“孔子之历史学之继承者”。《史记》类似撰述，而《汉书》类似记注。作为史学著述，通史的《史记》确

实胜过断代史的《汉书》。但是,可说这种史学的优秀传统到唐代已经完全灭绝。因为到了唐代"开局设监,集众修书,正当用其义例,守其绳墨,以待后人之论定则可矣,岂所语于专门著作之伦乎?"[42]当然,说完全看不到进步的痕迹也言过其实。"乙(史)部之学,近日所见,似觉更有进步,殆于杜陵所谓'晚节渐于诗律细'。世士以博稽言史,则史考也;以文笔言史,则史选也;以故实言史,则史纂也;以议论言史,则史评也;以体裁言史,则史例也"。由此确实可以看到史学的进步。但是,他又说:"唐宋至今,积学之士,不过史纂、史考、史例;能文之士,不过史选、史评。古人所为史学,则未之闻也。"[43]

那么,古人所谓史学,也即真正的史学必须是怎样的呢?

五、章学诚(三)
真正的史学必须是怎么样的?

从以上所述,大概可以料想到章学诚所指的真正的史学的性质,一言以蔽之,那就是必须是合一的。当然,要恢复到官师合一、治学合一的黄金时代已经不可能了,现实所能采取的方式只能局限于作为"私门著述"的史学。尽管如此,也必须在某种意义上恢复事与道(或义)、道与器的合一。实际上,孔子的《春秋》及其继承者司马迁的《史记》,已经做出了榜样。

一、对于立足于"六经皆史"的原理、又彻底抨击经世致用的考证学者,同时也是激进的革命家章炳麟来说,"历史"不是"义",而仅仅是"事"的记载,它使人们"如写真"般地了解过去而唤起了对民族的爱。对于危机时代的思想家龚自珍来说,"史"并不是被创作的史书,而是书写的记录者,其在国家的地位,抑或是"隐",抑或是"宾"。"故夫宾也者,生乎本朝,仕乎本朝,上天有不专为其本朝而生是人者在也",[44]其任务是为了维持和王朝兴亡没有关系的历史的自同性"尊自心"而秉笔直书。对此,章学诚认为,史学的目的在于"经世"。根据他的"六经皆史"、"六经皆先王之政典"的命题,这是理所当然的结论:

史学所以经世，固非空言著述也。且如六经同出于孔子，先儒以为其功莫大于春秋，正以切合当时人事耳。后之言著述者，舍今而求古，舍人事而言性天，则吾不得而知之矣。学者不知斯义，不足言史学也。[45]

对把经世和经世所立足的“义”束之高阁，只是一味地求“古”的考证学，章学城理所当然地给予了激烈的批判。同时他也没有忘记批判离开具体的、现实的人事，只是徒劳地沉溺于性、天等形而上学的宋学。[46]所以他才反复地引用，孔子编纂《春秋》是因为“我欲托之空音，不知见诸行事之深切着明也”。何谓托空言，见行事的“之”呢？这就是“义”。“载笔之士，有志春秋之业，固将唯义之求，其事于文，所以藉为存义之资也”。[47]于是，六经皆史观既把义（Bible）消解在“History”中，又依然强烈地求“义”。他那著名的豪言壮语曰：

吾于史学，盖有天授，自信发凡起例，多为后世开山，而人乃拟吾于刘知幾。不知刘言史法，吾言史意；刘议馆局纂修，吾议一家著述，截然两途，不相入也。[48]

这里所说的“史意”，无疑也和义有关。他再三警告宋学只空谈义的抽象性，甚至说：“今日之患，又坐宋学太不讲也。”[49]“司马迁本于董仲舒之天人性命说，而为经世之书《史记》。”所谓天人性命之说，即是对道、义的探索，是形而上学的。史当然是记载事（人事、行事、实事）的，伟大的史书同时也必须包含对义的探究，亦即对道的探究。所谓“经世”，不单单是政治技术上的问题，而可以说是如宋学所说那样关系到把握形而上之“道”（同时也是先王之道）的问题。司马迁所说的“究天人之际”，也就是探究“道”。真正的史学必须始终坚持道的立场。不仅道之大原，而且“史之义亦出于天”。对于宋学（广义的）中以最唯心、最空洞著称的王阳明等浙东之学，章学诚称赞说：“近儒谈经，似于人事之外别有所谓义理也矣。浙东之学，言性命者必究于史，此其所以卓也。”[50]其宗旨总

的来说,是哲学与史学的一致,从史学的立场来说,则是“古人所为史学”,应该在这些地方寻求真正的史学。一般认为章学诚的思想源于王阳明开始的、而以黄宗羲(《明夷待访录》的作者)为最显著代表的浙东之学,这个说法是正确的。

因此,章学诚所指向的真正的史学的性格,首先应该认为是义与事的合一、义(道)即经世这一点。但是,还必须理解章学诚的这样一段话:

> 愚之所见,以为盈天地之间,凡涉著作之林,皆是史学,六经特圣人取此六种之史以垂训者耳。子、集诸家,其源皆出于史。

胡适曾根据这段话,认为章学诚所谓“六经皆史”,“其实只是说,经部(“经史子集”的经)中有许多史料”的意思,而其最终的真正含义则是“一切著作,都是史料”。[51]这个解释在民国初年所谓“整理国故”的启蒙时期,尽管是正确的,但恐怕没有切中要害。对章学诚的“史学”主张,无论如何不能这样看待。章学诚所说的“史学”,实际上赋予了它非常重大的含义。不难看出其趋向于了 P·戴密微所说的泛历史主义(Pan-Historism),[52]对胡适所引用的那一段话也应该从这种角度来理解。“此人(章学诚)的想法是凡学问皆史学,非史学则非学问”。[53]

在此,我还想附带谈一下与此有关的事情,那就是章学诚的重要著作《文史通义》中的“文史”一语。“一般的学者认为他这个人是史学家,但我认为,正如这个书名所示,是以研究有关文史的原则为主,而所谓文史,大概涉及整个著述。《唐书》的《艺文志》是在广泛的文学批评的意义上使用文史类的。《文史通义》的含义,用现代的话说,可说是有关著述批评的原理”。[54]总之是著述学概论。章学诚往往在和“史学”或“学问”同样意义上,使用“撰述”、“著述”“著作”等辞。“近日学者风气,征实太多,发挥太少,有如桑蚕食叶而不能抽丝”。真正的学问与其说在于“征实”,不如说在于“发挥”。[55]

二、只要真正的史学的目的在于经世,那么“现实”(今)的观点就是必不可少的。大凡学问家首先都必须学习琐杂的法规,零碎的统计数字,

民间的事情以及卑贱的胥吏所掌握的掌故。从这个意义上说，必须承认“征实之学”、搜集事实之学以及考证学都有其存在的理由。然而，“礼以时为大”（《礼记》），史学往往必须时常立足于“今”，以断今之所宜。重要的是“握六经之要旨，时时撰述，以究大道”。“学业将以经世也，如治历者尽人功以求合于天行而已矣，初不自为意必也。其前人所略而后人详之，前人所无而后人创之，前人所习而后人更之，……要于适当其宜而可矣”。周公、孔子、孟子、韩退之、程子、朱子等等都是顺应各种时代的要求，“其事与功，皆不相袭，而皆以言乎经世也。故学业者，所以辟风气也。风气未开，学业有以开之；风气既弊，学业有以挽之”。[56]但是，不应该把感性仅仅解释为过分直接地与政治相联系。“君子之学，贵开风气而不贵趋风气也”。[57]仅仅“今”是不充分的，在此之上更需要有契机。《易经》曰：“知以藏往，神以知来。”真正的史学不仅需要考证精详，记诵博洽的“知”，保存过去的“智”，而且还需要预知未来的“神”。正如神往往被视为“不测”一样，单只是悟性上的精神作用，“使人不滞于迹，即所知见以想见所不可知见也”。府史之类终究不如五史，实际上与此有关。因为前者掌记注仅靠“智”就足够了，而后者的任务之撰述，则有待于神的作用。[58]

三、真正的史学的属性必须是如下所提出的“成一家之言”，即所谓“专门”“独断”的“家学”：

> 史之大原本乎《春秋》，……所以“通古今之变而成一家之言”者，必有详人之所略，异人之所同，重人之所轻，而忽人之所谨，绳墨之所不可得而拘，类例之所不可得而泥。

这里所说的也就是“变通”（《易经》曰“穷则变，变则通。”），史学的溃败源于不知变通之道。章学诚经常要求史家必须具备的条件是“变通”的能力，即“独创”的能力：

> 而后微茫秒忽之际，有以独断于一心，及其书之成也，自然可以参

> 天地而质鬼神，契前修而俟后圣，此家学之所以可贵也。陈范以来，律以《春秋》之旨，则不敢谓无失矣。然其心裁别识，家学俱存。

到后世，所谓《春秋》家学的含义完全消失。家学又被称作“专门之学”。“迁书有徐广、裴骃诸家传其业；固书有服虔、应劭诸家传其业，专门之学，口授心传，不啻经师之有章句也矣。然则《春秋》经世之意，必有文字之所不可得而详，绳墨之所不可得而准”。“史之大原本于《春秋》，《春秋》之义昭乎笔削。……古人书不尽言，言不尽意，书于竹简之文字以外，别有心传，口耳转授也”。[59]这就是所谓《春秋》的“微言大意”吧。总之，史学必须具备把握语言文字不能完全表达出来的“意”。这不仅是过去那些伟大的史书的研究意义上的史学必不可少的，而且对于用主体性去写史这样卓越意义上的史学来说，更是至关重要的。

孔子“孤行其意”，以独自的心裁别识，“窃取其意”，通古今之变，所以《春秋》才成为了“史学”之祖。当然，章学诚无疑是虔诚的儒家之徒、名教之徒，但是他所说的义或道，决不是人们所想像的那种陈旧的、常识性的东西。只有那种好学深思，以古人为师，“标一法外之义例，着一独出之心裁”，能够把握“史意”的人，才是真正的史学，专门独断的史才。

四、说真正的史学不是史馆共同编纂的所谓“正史”之类，而必须是独断之学、一家之言，总之是因为学问只有在“心得”和“性情之自得”的基础上才能成立。真正的史学来自有个性的人格。儒家以不知一物为耻，但儒家似的博学强识却说不上是“自立之基”。立足于“功力”，即努力工作上的学问并不是真正的学问。单凭“功力”产生的书“谓之纂辑可也，谓之著述不可也”。只有功力和性情结合，才会产生真正的学问。“夫学有天性焉，读书服古之中，有入识最初而终身不可变易者是也；学又有至情焉，读书服古之中，有欣慨会心而忽焉不知歌泣何从者是也”。倘若“性情自存而不以功力深之，所谓有美质而未学者也”。但是，“功力有余而性情不足，未可谓学问也”。当然，不仅仅宋学强调性情，更还是儒家的常套。所谓“学问养性情之正”乃是儒家的口头禅。但是，章学诚

所说的性情,是作为“偏僻的”,一种“嗜好”来把握的,而积极地视性情为学问上必须的契机的主张,和他非常嫌恶的袁枚(袁随园)的诗论有着相通之处,作为一种学问观,则无疑是崭新的。[60]其中起作用的,不是旧有的“学而时习之”式的学问观,而是章学诚独自的学问观,也即学问就是撰述和发挥。如此反复不断地主张性情的背后,恐怕有其自己的体验吧。如上所述,从当时的常识来看,他是个真正的钝才。尽管如此,他却自信“我于史学,盖天授也”。人的性情才质是千差万别的。孟子也说,尧舜之智,不能遍物,学问必须从天性的近处,扩展到其力能所及之处。登泰山可能有千途万径。“世之所重而非吾意所期与,虽大如泰山,不遑顾也;世之所忽而苟为吾意所期与,虽细如秋毫,不敢略也”。并非只有考证学才是学问。风气所趋,必生弊病。因此“君于经世之学,看取风气之弊而求其偏”是不可缺少的,学问的任务不是趋风气,而是开风气。只有在“性情自得”之上才能如此。[61]

五、最后想指出的是,章学诚所提倡的“史德”说。[62]唐代的刘知幾提出,史家必备的条件是“才、学、识”。但实际上,“三者得一不易,而兼三犹难。千古多文人而少良史,职是故也”。从所谓义、事、文等史的三要素来看,“非识无以断其义,非才无以断共文,非学无以练其事,三者固各有所近也,其中固有似之而非者也。记诵以为学也,辞采以为才也,击断以为识也,非良史之才学识也。非刘氏之所谓才识学,犹未足以尽其理也”,在其根底之下必须还具备“史德”。史家所必备的德是什么呢?“德者何?谓著书者之心术也”。尽管一说心术就令人联想到诸如君子的修养之类,但章学诚所说的心术与此不同。“史之意出于天,而史之文不能不藉人力以成之”。章氏所说的心术是“意欲为良史者,当慎辨于天人之际,尽其天而不欲以人也。尽其天而不益以人,虽未能至,苛允知之,亦足以称著书者之心术也”。我们对于历史上的事迹,有时不免产生共感或反感之情,情愈深而文愈有力,是史家易于掉人的陷阱。所谓史德,就是修养虽因事而动,但却不感情冲动的心,总之是平静吧。他以史德为主,又和史中之“文”的问题联系起来阐述,这从他的学问、史学就是“著述”的立场来看,是理所当然的了。

结　　语①

章学诚“六经皆史”说的内容,大体如上所述。若进一步概括,则或许可以归结为司马迁在《报任安书》中所说的“究天人之际,通古今之变,成一家之言”。关于它在中国学术史上的意义,可参考本文提到的内藤湖南的说法。“六经皆史”说决不是对考证学的简单否定(这点与方东树等明显不同),但不可忽略的是它又是考证学风气的必然产物。首先,从《汉书·艺文志》的“百家九流出于王官”说是他全部想法的出发点这一简单事实也可以看到这一点。据说金榜曾对王鸣盛说过:“不通《汉书·艺文志》则不能读天下之书。”《汉书·艺文志》乃“学问之眉目,著述之门户”。[63]《汉书》可谓古典中的古典,《艺文志》自然也为历代人读遍了。但是,意识到它是在学术史上具有特殊意义的文献,还是清代考证学,而将其发展为如此重要的“史学”理论的,无论如何都是章学诚的天才所致。其次,他从《汉书·艺文志》得出了“六经皆史”的命题而加以强调的结果,又达到了所谓泛历史主义的境界。如果仅仅根据引用过的有关文章来看的话,胡适所作的一切皆为史料的解释决没有错。然而,那它到底是不是考证学内在的根本目的呢?章学诚的“六经皆史”确实是因反抗考证学而兴起的,但必须承认的是,“六经皆史”并不只是简单的反抗,而是和考证学的本质指向遥相呼应的。因此,从这个观点出发必须特别指出的是第三点:三、正如上文也引用的那样,从最终不得不进而肯定诸子学这点来看,它与考证学的动向也是相对应的。考证学最初是作为经学兴起的,为了广泛地寻求证据,经典的考证无论如何也得引用诸子。因而作为一种必然趋势,诸子不仅被作为补助性的参考文献,而且其本身也被提了出来。最后,甚至连孔子也被还原为诸子之一,儒教也随后恢复为《汉书·艺文志》所说的诸子百家之一的儒家。尽管不得不承认孔子是诸子之一,但却始终有人执拗地企图挽救其权威。其一是改革派康有为

---

① 邓注:本文没有分《结语》,只隔开了一行,译者为了便于阅读而划分开来了的。

视孔子为“教主”，[64]其二是革命派章炳麟视孔子为“历史家”。但是，他们的尝试都因辛亥革命推翻了王朝体制而以失败告终。孔子被迫承担起所有压迫、非人道的最终责任。四、公羊学也可称为考证学的一个不肖之子。必须指出，作为清朝考证学的内在运动方向，只要是属于儒教范围的，自然也就带有溯本求源的复古倾向。离经典越近的时代的东西越值得信赖，从后汉郑玄之学到前汉的今文学的推移也是必然的了。但如此达到的今文学（其核心经典是《春秋公羊传》）的具有“经世致用”的特性，不仅仅是简单的“事”，而是强烈地指向于“义”。考证学唤醒了讲“微言大义”之学的公羊学。如果从大的历史潮流来看，这和同时被唤起的宋学复兴的机运和对佛教的关怀的复兴，恐怕不无关连。后来，公羊学超出了简单的经学范围，首先在龚自珍那里作为“思想”喷薄而出，随之在十九世纪末期以后作为改革主义运动起了激烈的作用，如今这些已属常识。在清朝学术史从“事”向“义”的转向中，章学诚的“六经皆史”，应该说是与这种机运同步平行的吧。

六经皆史，一方面确实可以说是从“义”（Bible）向“事”的历史性转变，另一方面又强烈地强调“义”本身。所谓事义合一的理想，往往向义倾斜。这大概是他自身寻求“发挥”、追求“撰述”的个性主义性情所造成的吧。这是阳明学派式的心情之历史潜流，表现出的出人意外的喷发。总之章学诚是矛盾的存在。尽管如此，谁又会料想到在思想意识形态方面比戴震和汪中更右倾的章学诚的后继者——“义”方面的经承者龚自珍，“事”方面的继承者章炳麟，——居然都是激进主义者呢！

注释

[1]《龚自珍的〈尊隐〉》（收入《仁井田博士追悼论文集》第一卷《前近代亚洲的法与社会》，劲草书房 1967 年）；《论章炳麟——中国传统学术与革命》（《思想》四〇七、四〇八号连载，后收入《中国革命的先驱者们》，1965 年筑摩书房）。

[2] 这是陈舜臣的解释，尽管还有细微的差别，但恐怕也是大多数龚自珍研究家的解释。不过，陈氏小说中描写的龚自珍死时的异常情景是虚构的。

[3] 注[1]提到的论文的四五二页以下引用的《古史钩沉论》第二（别题《尊

史》)、第四(别题《宾宾》。以上均见 1959 年中华书局刊《龚自珍全集》第一卷。

[4] “宾”为宾客之宾。对此我曾说过“面向未来的历史的维持者、历史之芯”(见注[1]提到的拙稿四五二页)。

[5] 1906 年(明治十九年)7 月,在东京的留学生召开的章炳麟欢迎会上章炳麟的答谢演说辞中的一节(参见注[1]提到的拙著二〇一页)。

[6] 请参见《中国革命的先驱者们》二三六—二三八页。

[7] 内藤虎次郎的见解请参见《支那史学史》(昭和二十四年,弘文堂。编者注:收入《内藤湖南全集》第十一卷,筑摩书房 1969 年)中的《关于浙东学派的史学》一章,以及附录《章学诚的史学》(1928 年)。

[8] 即《文史通义 · 易教》上。

[9] 六朝刘勰的《文心雕龙 · 宗经》。

[10] 后汉许慎的《说文解字》第三篇下。不过确切地说,这是关于史官的“史”字的解释。

[11] 《文心雕龙 · 史传》。

[12] 《传习录》上,十三(岩波文库本的编号)。

[13] 《庚辛之间亡友列传》曾慎条(1922 年,刘承干刊《章氏遗书》第十九卷,二〇叶左)。

[14] 当然这是指完整的单行本著作。近人已收集其全部文章编成了大部头的《章氏遗书》内编三〇卷、外编二〇卷、附录补遗一卷(1922 年,刘承干刊)。

[15] 例如,冈崎文夫《章学诚—其人与其学》(《东洋史研究》八之一),三田村泰助《章学诚的史学立场》(《东洋史研究》十二之一),高桥武雄《章学诚的普遍史学》(《史学研究》六),高田淳《论章学诚的史学思想》(《东洋学报》四七卷一号)。还有关于章学诚的文章论和方志(地方志)学的研究。我受到了高田论文的许多指教。

[16] 戴密微撰《章学诚及其历史编纂学》(收入比斯利、普利布兰克合编的《中国和日本的历史学家》,1961 年牛津大学出版社)。

[17] 参见 David S. Nivison(倪德卫)著《章学诚的生平及其思想》(1966 年,斯丹福大学出版社),倪德卫还指出,以前的研究都只论述了章学诚作为职业历史学家的历史著述学,而且中国并不承认他在哲学史上的地位。强调认为章学诚实际上作为“哲学家”也是有重要地位的。

[18] 内藤《支那史学史》六一二页(编者注:全集版四七一页)。

[19] 《中国革命的先驱者们》一七一页。

[20] 武市健人译黑格尔著《历史哲学》上,九九页。

[21] 参见安倍能成编《狩野亨吉遗文集》中的《历史的概念》。本来荻生徂徕的《答问书》有“学问终究是历史”的字眼，在日本可算最早，但也有可能是从中国输入的词汇。

[22]《中国历史研究法》第二章《过去的中国史学界》，十七页。

[23] 此后变化为后世记录天子之动静的起居注。作为一般观念，即使是天子也不允许看起居注。

[24]《韩昌黎集》外集卷一《答刘秀才论史书》。不过，韩愈的文章是韩愈为自己担任史馆修撰一职时的消极态度辩护而作的，因而受到过柳宗元的强烈批判。所以将这篇文章收入《外集》。

[25] 参照内藤《中国史学史·史之起源》。

[26] 关于五史的说明，除御史外，根据刘知幾《史通·外篇·史官》。

[27] 府是府藏的管理员，史是起草文书的，胥和徒似乎是后来的卫士。

[28] 元代董文炳(《元史》卷一五六)的话。通常作“史不灭，不可能灭”解。

[29]《文史通义·史释》。纪注和撰述的区别，也是章学诚理论中的重要的要素。《文史通义·书教上》。撰述又别称著作、著书等。

[30] 以上均见《文史通义·史释》。

[31] 以下到本节末没有特别加注的，均见《文史通义·原道》上、中、下。

[32]《文史通义·砭异》。

[33] 见前面提到的 Divison(倪德卫)著作的一四七页。“时会”是一个重要的概念，但不知其先例。能想到的类似词只有中世纪反复出现过的“缘会”了。

[34]《文史通义·经解》上。

[35]《校雠通义·论修史籍考要略》。

[36] 见《史记·太史公自序》。章学诚经常引用这句话作为自己学说的根据。

[37] 不可思议的是，章学诚对此没有说明任何理由。

[38]《文史通义·经解》上。

[39]《文史通义·答客问》中。

[40]《文史通义·经解》中。

[41]《文史通义·述学驳文》。关于汪中的《墨子通论》的争议，可参见拙文《清朝末期学问的状况》(讲座《中国》第二卷。本书收入)。

[42]《文史通义·答客问》上。

[43]《文史通义·补遗·上朱大司马论文》。

[44]《古史钩沉论》第四。

[45]《文史通义·浙东学术》。

[46]《文史通义·原道》下,及其他。

[47]《文史通义·言公》上。

[48]《文史通义·家书》二。《言公上》云:“作史贵知其意,非同于掌故,仅求事文之末也。”事、文、义是《春秋》,也即历史叙述的三要素(孟子)。

[49]《文史通义·家书》五。

[50]《文史通义·浙东学术》。

[51]《文史通义·报孙渊如书》。胡适著、姚名达补《章实斋年谱》一三七页。

[52] Divison(倪德卫)著作一七四页。

[53] 内藤《支那史学史》六一七页(编者注:全集版四七五页)。

[54] 同上,六一四页(编者注:全集版四七三页)。

[55]《文史通义·与汪龙庄书》。

[56]《文史通义·天喻》。

[57]《文史通义·淮南子洪保辩》。

[58] 见《文史通义》的《礼教》、《辩似》。

[59]《文史通义·答客问》上、中。

[60] 关于性情之说,受到高田淳著《章学诚的史学思想》一文许多启示。

[61]《文史通义》中的《淮南子洪保辩》、《博约中》、《与朱沧湄中翰论学书》。

[62] 以下见《文史通义·史德》。

[63] 王鸣盛《十七史商榷》二十二,《汉书艺文志考证》条。

[64] 小野川秀美《清末政治思想研究》(编者著:1969年劲草书房有增补版)。

章学诚的历史地位

一般认为,清代是考证学,也即文献学式的实证主义,他们自称为“实学”的伟大时代。对此人们并不怀疑,但是,说这个实证主义只能算是些文献主义式的东西,也不能说是不恰当的认识。如果除开这种限定的话,明代的实证主义,或者实学似乎还更发达一些。今天,如果我们从冷静公平的角度来看,此话绝非虚言,当时出现了作为现代史研究的掌故之学、军事学、农学、本草学、《天工开物》那样的技术百科全书等等。嘉靖万历时代也是实学书籍的黄金时代,陈第的《毛诗古音考》、梅鷟的《尚书》研究,可谓清朝文献考证学的先驱。明清革命具有有意识地将这种广泛多彩而自然发生的实学风气,集中于学究式文献主义的意义。

总而言之,清朝是考证学的时代,但同时在思想上、哲学上也是伟大的时代吗?对此当然有着各种各样的看法,例如既有梁启超的《清代学术概论》那样肯定它的伟大的,也有冯友兰那样持否定立场的(《新原道》第十章)。这也许又和如何划分清代的起止有关。例如从清初到康熙末年的时代,是顾炎武、黄宗羲、王夫之,甚或颜元等人活跃的时代,如果将他们也算进去的话,无疑是思想上的伟大世纪。又如清朝末期,也就是鸦片战争到辛亥革命的一段时期,堪称思想上波澜壮阔的时代。但是,清代学术盛世之乾嘉时代又如何呢?如果要说它是思想上、哲学上的伟大时代的话,我肯定会感到非常踌躇。明代的嘉靖万历时期,一方面展开了阳明学那样以伟大的观念论哲学为基础的“运动”,另一方面又产生出了美学上的各种各样的作品——按照清朝的基准来看只是些和生活密切相关的实用主义而已,即杂乱又低俗——乾嘉时代却看不到这种情况。诚然,乾隆嘉庆时代至少有两位杰出的思想家,钱穆所谓“乾嘉最高的两位大

师"戴震和章学诚,但是,他们在原理上的彻底性和规模却远远不及王阳明,而且全然没有作为"运动"影响社会那样的事。从这一点来看,我们不禁要为被异民族统治下遭受到的思想上文化上的那种不幸感到悲哀。总之那是一种吞吞吐吐的思想文化,它们所谓的"精练"只是些表面文章而已。

戴震和章学诚无疑是伟大的思想家。暂且不说戴震。章学诚历来只是被当作"史学"理论家而受到关注的,他一贯反对考证学,却没有人考虑过为什么。章学诚死后百年,在清朝末期改革主义运动志士们之间再次受到重视,"六经皆史"说甚至可说是被当作解放性理论的,例如"圣人学众人"之命题之类,得到人们的共鸣,但是这些又马上烟消云散了,章学诚只单单被看作是史学上的理论大家。我本人对章学诚的印象当初也完全如此。

我以前从来没有通读过章学诚的著作。只读过一些有名的文章,譬如《文史通义》里的《易教》、《书教》、《原道》、《浙东学术》等,得到了一些"史学"思想的概念。说"读过""得到概念"都有些过份。譬如刚才那几篇,如果认真细致地阅读的话,便不会产生那样的误解,但强烈的先人之见,使得我对"六经皆史"说产生了很大的误解。我似乎觉得"经"是规范,"史"是事实,那么"六经皆史"就是事实上取消规范,甚至依然只是事实主义而已。于是我居然认为,"盈天地之间,凡涉著作之林,皆是史学"(《文史通义》外篇三,《报孙渊如书》),只能是考证学的哲学,同时又必须是扬弃考证学的哲学了(见拙著《中国革命的先驱者们》一七一页)。也就是说,如同胡适那样去理解章学诚了。

我通读《文史通义》、《校雠通义》,只不过是一两年前的事。通读过程中感到了一种冲击。我感到惊异的,首先是章的六经皆史说实际上强烈地贯穿着"义"主张,而且更吃惊的是,他的史学思想根底里,一贯流动着性情说和个性主义。我对章学诚的印象由此发生了巨变。不但是对章学诚一个人的印象,对整个清代思想史、学术史的看法也焕然一新。我曾对明清思想史有一个预测(岩波新书《朱子学和阳明学》的《后记》),现在当然不是推翻那个预测而是有了新的展望,也可说是对我那"明清思

想史有着连续性”的观点增添了新的支柱。章学诚不单是偶然出现的考证学的批判者,也不单是考证学时代的一个小插曲。我通读两部《通义》的成果于去年发表了。(编者注:见《岩波讲座》第四卷,《历史的理性批判—“六经皆史”说》。收入本书第四部。)我认为章学诚的“史学”是“超越了考证学的哲学,同时又是考证学的哲学”,在此之上探讨了其在清朝学术史的意义,但那只是在考证学史范围对其在清朝学术史上的地位探讨而已。本文的意图,想将章学诚当作背负明清思想史谱系的必然存在来理解。在前面那篇文章的末尾我曾提出他是“阳明学派式的心情之历史潜流,表现出的出人意外的喷发”,本文想以“性情”为中心,对这个结论作出一些阐述和解释。

本文的顺序,本来应该首先简要地论述一下章学诚“史学”思想的概要,但这已经在前面提到的那篇拙文里讲过了,不再赘述。只是从本文的宗旨来看,还必须对他的“性情之说”作出评论。为此,下面首先想简要地论述一下《文史通义》内篇二的《博约》上中下三篇的主要内容。

在中国思想中,本来有着内和外、本和末、体和用之类独立的基本范畴,以及围绕这些范畴的论争。“博”和“约”即是自《论语》以来的这样一对范畴,中国思想史、学术史,特别是宋代以后,甚至可说就是博和约的论争史。譬如宋明理学强调“约”的第一性,而清朝考证学认为其是空虚的观念论,是违背儒学本质的东西,反之主张“博”,这样看绝非常识性的表面见解。就章学诚的“史学”主义而言,“史”首先是“事”,于是可说章学诚虽然反考证学,但依然应该属于“博”的范围。果真如此吗?其次是,“性情”之说,又起了什么作用呢?

> 沈枫墀以书问学,自愧通人广坐,不能与之问答。余报之以学在自立,人所能者,我不必以不能愧也。……患己不能自成家耳。

《博约》篇开宗明义如此写到,《礼记》有“博学强识,以待问”,作为儒者当然应该博学强识才行,但自立的根基不在于此。学博能尊约,不是不博而能约,也不是不约而能博。博是水平上的外延主义,约是垂直上的内涵

主义，两者不是当然地成反比，而是成正比。这样的要求并不稀奇，但是他站在专家之学、专门之学的立场上达到这一点的论证方法，却显得有些奇妙，即使尧舜之知也不能遍知所有的东西。假如约守只为了“待问”的话，那么没有问者，儒学就不成立了吗？“问者”闻我之名而求我实，成名，只能建立在专门之学之上。故唯有“专”学而已。

当时尊博的风气中最流行的是宋代王应麟的学问，对此章学诚说：“然王氏诸书，谓之纂辑可也，谓之著述则不可也；谓之学者求知之功力可也，谓之成家之学术则未可也。今之博雅君子，疲精劳神于经传子史，而终身无得于学者，正坐宗仰王氏，而误执求知之功力，以为学即在是尔。”“指功力以谓学，是犹指秫黍以谓酒也。夫学有天性焉，读书服古之中，有入识最初，而终身不可变易者是也。”也就是说，在学习古典时，终身刻在头脑而不离并时有收获处，便可看出天性。“读书服古之中，欣慨学心，而忽焉不知歌泣何从者是也。功力有余，而性情不足，未可谓学问也。性情自有，而不以功力深之，所谓有美质而未学者也。”在“不知孰为功力，孰为性情”之处，才能达到孔子说的“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至”。如果只是“逐于时趋，而误以绩补苴谓足尽天地之能事也”的话，孔子的刊修可说不及王应麟的逸文博搜。“幸而生后世也，如生秦火未毁以前，典籍具存，无事补辑，彼将无所用其学矣”。

当然也有人要如此反驳了：

> 或曰：子言学术，功力必兼性情，为学之方，不立规矩，但令学者自认资之所近与力能勉者，而施其功力，殆即王氏良知之遗意也。

清朝的学术界，非常忌讳王阳明良知说，这里却被认定成了“资之所近”，也即选择和资质相适合的研究对象。“力能勉者”，也即考虑能力的可能范围。总之是阳明所谓大要和良知同出，为诸说亦何害的立场，“个个圆成”。问者的指摘是对的。问者继续问道：

> 夫古者教学，自数与方名，诵诗舞勺，各有一定之程，不问人之资

近与否，力能勉否。而子乃谓人各有能有所不能，不相强也，岂古今人有异教与？

总之，教学有着从下来的方法和从上来的方法问题。对此章学诚回答道：

答曰：今人不学，不能同於古人，非才不相及也，势使然也。自官师分，而教法不合於一，学者各以己之所能私相授受，其不同者一也。且官师既分，则肄习唯资简策，道不著於器物，事不守於职业，其不同者二也。故学失师所师承，六书九数，古人幼学，皆已明习，而后世老师宿儒，专门名家，殚毕生精力求之，犹不能尽合於古，其不同者三也。天时人事，今古不可强同，非人智力所能为也。然而六经大义，昭如日星，三代损益，可推百世。高明者由大略而功求，沉潜者循度数而徐达。资之近而力能勉者，人人所有，则人人可自得也，岂可执定格以相强欤？

取义理之学还是取考据之学，结果只是喜不喜欢的问题，“途径不同，而同归于道也”。只要不忘记作为学问的大课题之“道”或“义”就可以了。

拿出王阳明致良知学说来加以非难，是最没有道理的。良知是孟子的遗言，而且是“教”所以并非否定功力的东西。

于是，《博约》三篇得出以下结论：

后儒途径所由寄，则或於义理，或於制数，或於文辞，三者其大较矣。三者致其一，不能不缓其二，理势然也。知其所致为道之一端，而不以所缓之二为可忽，则於斯道不远矣。徇於一偏，而谓天下莫能尚，则出奴入主，交相胜负，所谓物而不化者也。是以学必求其心得，业必贵於专精，类必要於扩充，道必抵於全量，性情喻於忧喜愤乐，理势达於穷变通久，博而不杂，约而不漏，庶几学术醇固，而於守先待后之道，如或将见之矣。

《博约》篇的如上结束语，气魄堂堂，规模宏大，在清朝各位大师的论学文章中可谓首屈一指。他论述了“博”和“约”的结合，而且明显是从“约”优越性讲博和约的结合。为何“约”应该优越呢？因为“学”必须建立在性情之上。学只是悟性的准备，并非科学本身。其中和“心”有很大干系，既是科学，同时又是哲学和世界观。考据学必须以人为第一义。

当然章学诚并不单纯否定考证学之博，这可从他对钱大昕、戴震、王念孙等人的业绩深表敬意看得出来。他的恩师朱竹君先生善古文辞，然关于小学，即使心知其意也没有精细的研究，在写作《说文解字》覆刻版序文时，有关小学的部分都和王念孙商量，原本不动地叙述王说。对此世间自然会出现非难者。然章学诚却说：“仆称先生诸序，此为第一。”（《文史通义·外篇三·答沈枫墀论学》）溯源流、明类例、宗名数、考同异、搜遗逸等工作，“皆学者应有之事，不可废也”。但是一旦成为“风气”，人们以此为基本准则的话，则会陷入玩物丧志。考订精详、记诵博洽，属于“藏往之学”，保存过去而已。使之成为完整的学的是“知来之学”，将二者联系在一起的，是“好学敏求，心知其意”，最终达到“性情自得”（《内篇一·礼教》）。性情的出发点不仅是学问者的“自立”的准则，也是最终得以完成的保证。

总之，博和约的对立，是“风气”和“性情”的对立。风气即是一般的，同时具体的又是《博约》篇里面说的“时趋”，即考证学的风气。“君子之学，贵开风气而不贵趋风气”。为什么呢？只要是风气，“天下事凡风气所趋，虽善必有其弊。君子经世之学，但当相弊而救其偏，转不重起之是非”。于是便不存在性情自得。风气总之是根源性东西的日常化、惰性化，即使是善如果风气化了，也会变成负面的东西。“君子经世之学，但当相弊而救其偏，转不重初起之是非。谓既入风气，而初起之已非是非也”（《文史通义·外篇一·淮南子洪保辩》）。风气不但使得连善恶是非也没有了意义，而且“天下不能无风气，风气不能无循环”。历史只是风气的交替循环之谓。“一阴一阳之道，见于气数者然也”。“气数”和“势”同样，是中国历史哲学中经常出现的概念和原理。历史的发展是风气的循环，如果是自然本身的话，历史对人类来说就是一个自然必然丧失

本质的一个过程,拯救也在于循环之中:

所贵君子之学术,为能持世而救偏,一阴一阳之道,宜於调剂者然也。风气之开也,必有所以取;学问文辞与义理,所以不无偏重畸轻之故也。风气之成也,必有所以敝;人情趋时而好名,徇末而不知本也。是故开者虽不免於偏,必取其精者,为新气之迎;敝者纵名为正,必袭其伪者,为末流之託;此亦自然之势也。而世之言学者,不知持风气,而唯知徇风气,且谓非是不足邀誉焉,则亦弗思而已矣。(《文史通义·内篇二·原学下》)

总而言之,这里看到的不是单纯的考证学批判,而是包括对风气循环的认识,在"全量"上寻求道的"史裁"态度。讲的不仅是"资近",尊重选择学术(尊家学业)的并存,至少意识到了根据历史的全局而去综合编成。他经常说"道,公也;学,私也"(如《内篇四·说林》),明显地自觉到了学带有的偏向性,与"公"的"全"的道(或历史)之间的紧张关系。从"私"到"公"之道,或者是对义、道的把握,或者是认识到风气循环之历史之理。两者都是章学诚所谓"学"的意识的矛和盾。根据"性情自得"之"独断之学",恐怕也是这样的吧。支撑其"性情自得"主张的,是他那钝才式的自我认识,从当时的风气看来是钝才的人,在史学方面有着开山祖师那样的自负,总之无疑是那强烈的个性。

谈到性情说,首先想起来的,是和章完全同时代的人袁枚。当然袁枚是毁誉参半的人物,也即于放诞风流快乐主义者这一点而言,是正统士大夫蹙眉不已的人物。而且袁枚也是章学诚最憎恶、轻蔑的人物。对于拥护名教的章学诚来说,诚属理所当然,一提到他便会火冒三丈。尽管如此,章和袁的论学看法却基本上一致。对此钱穆等人都指出过。譬如:

古有史而无经。《尚书》、《春秋》,今之经,昔之史也;《诗》、《易》者,先王所存之言;《礼》、《乐》者,先王所存之法,其策皆史官掌之。(《小仓山房文集》十,《史学例议序》)

都可说是六经皆史说。而关于著作和考据的关系，则说：

> 一主创，一主因；一凭虚而灵，一核实而滞；一耻言蹈袭，一尊亨依傍；一类劳心，一类劳力。二者相较，著作胜矣。且先有著作而后有书，先有书而后有考据。以故著作者，始于“六经”，盛于周秦；而考据之学，则自后汉末而始兴者。

可说完全和章学诚是同一口吻。

本来钱穆他们，从来没有论述过袁枚的性情之说(性灵之说)(《中国近三百年学术史》)，不知是否另外讲过，但我认为在这个问题上章学诚和袁枚有着共通性。钱穆没有引用过的，而章学诚却专门写过文章加以肆意地批判和痛骂的《随园诗话》里，其实可以看到袁枚的性情说：

> (朱竹君)来山中论诗，与余意合。曰，三百篇专主性情。性情有厚薄之分，则诗亦有浅深之别。性情薄者，词深而转浅；性情厚者，词浅而转深。(《诗话》一四，第一〇二则)

前面提到过，朱竹君也即和章学诚关系很深的朱筠。章学诚于乾隆三十、三十一年(二十八、二十九岁)从朱筠学习文章，朱对以当时常识来看只是钝才的章学诚的才能大加赏识之后，章亦视朱筠为终生知己、恩师和援助者，是周知的事实(关于章学诚对朱和袁枚的关系的评价，可参见《文史通义》外篇，《论文辨伪》)。“圣人编诗，先《国风》而后《雅》、《颂》，何也？以《国风》近性情故也。”(《诗话补遗》二，第十则)①“有性情便有格律，格律不在性情外。”(《诗话》一，第二则)“阮亭(王士祯，也即王渔洋)主修饰，不主性情。观其到一处必有诗，诗中必用典，可以想见其喜怒哀乐不真矣。”(《诗话》三，第二十九则)“凡古人已亡之作后人补之，卒不能佳，由无性情故也。”(《诗话》二，第四则)他还说：“为人不可一有我，

---

① 邓注：似乎应为第六十则。以下也有一些编号不确之处。不知岛田用何版本。

有我则自恃根用之病多。……作诗不可以无我也，无我则剿袭敷衍之弊大。”（《诗话》七，第十八则）“人闭居时，不可一刻无古人。落笔时，不可一刻有古人。平居有古人，而学力方深，落笔无古人，而精神始出。”（《诗话》十，第六十则）“有人无我，是傀儡也。”（《诗话》七，第三十则）

当然，如果马上断定说这些话的袁枚，和追求自立和自得的章学诚属于同一阵营的人，还操之过急。如袁枚经常赞美“劳人思妇”之率意言情之类，固然是章学诚不能容忍的，关于诗，袁枚所说的性情和高唱经世的章学诚的性情，则是大相径庭。何况袁枚下面的这一点段话，更是讲独断史裁之章氏绝对不能承认的：

> 人或问余以本朝诗谁为第一，余转问其人：三百篇以何首为第一？其人不能答。余晓之曰：诗如天生花卉，春兰秋菊，各有一时之秀，不容人为轩轾。音律风趣，能动人心目者，即为佳诗，无所为第一、第二也。（《诗话》三，第六则）

所谓性情之真（《诗话》七，第六十六则），犹如在明代所看到的那样，一般而言追求“真”，结果都只能是相对主义而已（参见拙著《中国近代思维的挫折》第三章《李卓吾》，二一〇页）。作为名教主义者在历史之处追求“义”的章学诚，对这样的结论是不会罢休的。所谓性情，本来内容各异。例如一个是道理闻见以前的人的自然性情，一个是根据道理闻见受到中正教养之性情。但即是如此，章学诚所谓“资近与否，力能勉否”，难道不也依然是人之自然吗？章学诚的性情也好，袁枚的性情也好，从大的思潮来观察时，说它们属于同一阵营，有类缘关系决非不当。如果使用“主动赋予的”和“被迫接受的”那样的公式的话，在强调“主动赋予”这一点上两者是同一的。

袁枚的诗论从谱系上说，无疑出自明代公安的袁宏道（袁中郎）。“随园的多辩不及袁宏道一言，真不可解”，谁都不会反对铃木虎雄在《支那诗论史》提出的这个论断。缄口不提袁宏道的袁枚，实际上继承了袁宏道；仇恨袁枚的章学诚，似乎和袁枚有着类似的主张；袁宏道出自李贽

（李卓吾），或者明显有着李贽风气，而李贽乃是阳明学的一员大将。

要弄清章学诚的“史学”思想究竟出自何处，并非易事。但是，他自身曾以继承浙东史学为己任，而一般认为，有着宋元数百年历史渊源的浙东史学，就是以王阳明为渊源之一的。有名的《浙东学术》篇，是在其去世的前一年校定而成的事实，雄辩地证明了这一点。不管是否以阳明为出发点，章学诚明显承认自己的“史学”说和阳明有着谱系上的承继关系。当然，使用阳明和章学诚有着谱系承继关系之类的字眼，并非说真的有学派上的师生关系，或者是由于读过书籍而受到了影响之类。在这一点上，阳明——李贽——袁宏道——袁枚的关系也是如此。我曾在《挫折》（二五七页）一书说过，阳明学及其发展，如果是庶民式的现实在历史的前景上展现出的时代自我意识，“新现实中的自我意识”的话，这样的意识会得到连续性的谱系继承。袁枚是阳明派式的心情以非战斗的小家庭主义（My home）形态在清朝的表现，章学诚则是在清朝的积极表现。在明代，“良知”以批判、接纳、扬弃佛教为课题（诸子学批判佛教，但最终没有扬弃），章学诚的性情自得“史学”则是对当时士大夫社会之风气考证学（以及宋学）的批判、接纳和扬弃。总之，中国学术史的发展快要走向终结了，这就是对左派式的发展感到恐怖而再次向名教主义回归的“阳明派式的心情”，在清代面临的最大课题。

清朝末期学术的状况

一、四 个 前 提

从鸦片战争(1840 年)开始到人民共和国成立(1949 年)为止的百十余年间,一般被称为中国"近代史",也可称为"大过渡时期",或者叫"大革命时期"。其中 1911 年以后,也即给予王朝体制最后一击的辛亥革命以后的四十年间,堪称狂热的革命时代。本文想论述这一大过渡时期中国传统学术①发生的变化,特别是辛亥革命前夜中国学术界所到达的状况,首先想指出以下四点。

独自的学术体系的传统

说起学术分类,在今天所谓人文科学、社会科学、自然科学之类的划分是唯一的、普遍的分类体系,但在中国,有着与之根本不同的独自的学术分类传统。也就是将所有的书籍分为"经、史、子、集"四部分的所谓四部分类体系,这个体系既是图书的分类法,也是学术的分类法。

首先是经部。《四书》、《五经》之类儒教的根本经典(以及注释书),还有经典研究时必不可少的《尔雅》、《说文解字》等小学(训诂、音韵之学)的书,都为经部的内容。

第二为史部,也就是历史部门。由《史记》、《汉书》、《三国志》直到

---

① 邓注:这里的"学术",岛田在本文中使用的其实全是(日语的)"学问"一词。翻译成中文时既可翻译成"学术",亦可原封不动使用"学问",但使用"学术"似乎比较恰当。

《明史》所谓二十四部“正史”类开始，到《资治通鉴》之类的编年类、以及纪事本末、传记、地理等类。

第三是子部。在诸经即儒教根本经典以外建立的独自学说为子，也即诸子百家，用今天的话说，即思想家（或特殊技能家）。本来诸子百家指春秋战国时代的思想家们，古来分类为儒家（荀子等）、道家（老子、庄子等）、阴阳家、法家（韩非子等）、名家（逻辑学派）、墨家（墨子等）、纵横家、杂家、农家（小说家）等九个学派（九流），清朝的《四库全书》中增加了释家（佛教）和医家等，一共建立了十四种分类。

最后是集部，也就是文学部门。楚辞类、诗文评类、别集类、总集类等。别集即个人的全集或文集，总集譬如《文选》那样的综合文集。

在中国，学术在总体上意味着这样的系统。中国近代史，也就是一个在分类法上放弃这种唯一的、囊括一切的四部分类体系，而只是将之作为“国学”的下降过程，甚而是渐渐消灭的过程。不知是幸运还是不幸，日本没有这样自生的、包括一切学术的分类体系，也意味着没有一个充满思想内容的学术总体系。我想这是在思考对比和欧洲文明发生碰撞以后日中两国学术的经历时，不能不加以考虑的一个因素。

“学”的意义

和学术分类有关的，则是四部分类既是外延的分类，同时也是内涵的分类。也即“学”或者“学术”有两种意义：一种是狭义上的学术，即自然科学、社会科学等场合下的“科学”，另一种则是“思想”之学。

“学”或者“学术”一词，包含对事物本身的探究和义理的探究两种意义的统一。当然，个别的使用例不免出现某种偏差。说朱子学、阳明学、佛学（不是佛教研究而是佛教之学）、虚无主义之学时，一般指的是后者；而清朝的考证学无疑自主性地建立了以严密为基准的科学之学的概念，其可以说是缺乏数学式的自然科学典范的风土中结晶出来的水平最高的“学”概念。但是在清朝末期，其受到排挤，而现在作为一种思想意义上的“学”得到复兴。在考证学全盛时期刚刚过去，欧洲以压倒性的力量开始进入中国时，在考证学的光辉面前显得销声匿迹的朱子学、阳明学、经

世学,不,早就超越了它们,打破了二千年来儒教独尊的诸子学、佛教乃至其他东西一齐出现在了历史舞台上。这正是以堂皇的阵容和传统自负的中国之“学”,在攻进来的欧洲学术、思想面前不愿屈服,动员和集结了所有能够动员的“学术”部队,试图进行的彻底抵抗和最后决战,实乃一个壮观而豪华场面。

欲要知晓其中意义,则需要和俄罗斯作一个比较。同样是十九世纪,同样是在西欧的学术和思想的冲击面前,人们的反应却大相径庭。在俄罗斯,产生出了以拯救人民为目的人文主义,而具有同等意义的,是在中国变成了救国救民族之爱国主义意识;与之相关的是,在中国最终没有出现一个所谓“忏悔的贵族”,也即没有出现为了补偿对人民犯下的罪行,而自己脱离自己的阶级进入人民之中为人民献身的知识分子。因为俄罗斯是没有必要对西欧感到恐惧的大国,而中国则是被侵略的亚洲国家,其中也可能有着士大夫(科举)和贵族的不同在里面,但其中最重要的因素,似乎可以通过与宗教(希腊正教的基督教)相关的东西,也就是学术来说明吧。

清朝学术的整体动向

提起清朝的学术,谁都会提及考证学。这绝对不错,但是我们首先得知道以考证学的自我发展为表象的清代学术运动的整体以及各个阶段。关于这一点,梁启超提出的格式值得参考:

> 综观二百余年之学史,其影响及于全思想界者,一言蔽之,曰“以复古为解放”。第一步,复宋之古,对于王学而得解放。第二步,复汉唐之古,对于程朱而得解放。第三步,复西汉之古,对于许郑而得解放。第四步,复先秦之古,对于一切传注而得解放。夫既已复先秦之古,则非至对于孔孟而得解放焉不止矣。(《清代学术概论》二)

在第一阶段,考证学还没有完全成为时代的风气,康熙时代可以说是在天子的鼓吹下朱子学得以盛行的时代。所谓清朝考证学,主要指的是第二

阶段，即乾隆、嘉庆之所谓乾嘉时代。其后是第三阶段的向前汉的复古，即今文经学（公羊学）的复兴；第四是向先秦的复古，即诸子学的复兴。本文首先在论述考证学的概况之后，主要想论述一下第三阶段以后的一段时期的情况，兼论清朝学术的内在发展动向和所谓“中国近代史”之独特时代规定所起的相互作用和影响。

时代的整体性格

如前所说，鸦片战争（1840 年）以后是一个大的过渡期，实际上还有一段前史。鸦片战争之前的白莲教之乱（1798—1805 年，嘉庆元年—十年）、天理教之乱（1813 年，嘉庆十八年），是以后鸦片战争、太平天国（1850—1864 年）之大动乱时代的序幕。在探讨考证学全盛期于乾嘉（乾隆元年为 1736 年，嘉庆末年为 1820 年）时期引起的清朝学术的变质时，不能不将这个背景作为思考的前提，总而言之，要将之作为旧体制最后阶段的学术状况来加以考察。也必须意识到，这一时期是以反封建主义、反帝国主义为基调的时代，所以还必须对这一时代中国民族的两种相互矛盾的动向，也即在产生出新的“国民”、“人民”时，必须否定旧的自己，也即否定旧秩序之自我否定，和面对西洋帝国主义的侵略而保护自己的自我主张（所谓爱国主义）有所了解。此时，西方既是老师又是仇敌。

作为预备概念，首先得先记住以上四点。在此之上，再来论述我所理解的，在两千年来的王朝体制的末期、辛亥革命的前夜，中国的学术到底达到了什么样的状态。

二、诸学的状况

考证学时代

众所周知，清朝在学术史上为考证学的时代。考证学（也可谓汉学）是针对性理学（宋学，也即朱学和阳明学）的学术。性理学为思辨学、哲学；考证学为实证学，更正确的说是文献的实证学，其口号是“实事求是”

（也即在实际事物中求得真理）。这个口号在今天的中国非常时髦，人人皆知。中国学术的历史，大致上可分为最初的春秋战国的诸子时代（此时，孔子以后的儒教思想家们只是诸子中的一个），其次是汉以后到清朝灭亡时延续了两千年间的王朝体制中的儒教时代。公元前36年，发生了汉武帝废黜儒教以外的诸子百家之学，独尊儒教为国定教学之决定性事件，划分了一个时代。这两千年再细分，可表示如下：

一、诸子时代

二、儒教时代
- 前汉的今文经学
- 后汉—唐代的古文经学、训诂学
- 宋以后的性理学（朱子学、阳明学）
- 清朝的考证学

说清朝是考证学的时代，并非否定考证学时期之前还有一个朱子学时期，也不是说士大夫读书人阶层从基底爬到顶点的过程中，朱子学和考证学二者必居其一。明清时代，科举考试的学术毕竟是朱子学，但是却没有人就此认为朱子学是终生应该研究的学术。

对于考证学究竟是什么，似乎没有说明的必要了，但有一点值得注意，是其从来没有否定过儒教的内容和思想倾向也即义理方面的东西。它们从没有想过要去否定修身、齐家、治国、平天下之类的理想、礼俗的主张、圣人之道或先王之道等概念。考证学的主张，只是儒教思想的一个侧面，为了它的真理性更加巩固而增添客观基础的学术而已。戴震（戴东原）所谓："经之至者，道也；所以明道者，辞也；所以成辞者，未有能外小学文字者也。由文字以通乎语言，由语言以通乎古圣贤之心志。"①清楚地表现了考证学的主张。《书经》的许多部分包含了宋学的金科玉律，但清初学者阎若璩通过彻底的论证，证明那都只是些后世的伪作，从此性理学的权威发生了根本上的动摇。这表明在确认经典的内容、作思想研究之前，有必要先作原典的校订和考释，也就是进行考证学上的研究。所谓学术只是方法的钻研而已。

---

① 邓注：原文无出处。译者引自《〈古经解钩沉〉序》）。

清朝考证学除了所谓“实事求是”以外,还有一个显著的特征,这就是彻底排除“通论”性的东西。当然,每一个学者的脑子中都有一个整体性观念。但作为公开的学术行为,必须针对原典作一字一句、一言一事的实际考证和注释。在此之上尽量不去追究臆测性的“起源”论,讲什么背景或时代精神,这才是典型的考证学的美学。将自己严格地控制在“言”和“事”中,不越轨一步,清朝考证学对这样的自我抑制做得彻头彻尾。

以儒教的经典(以及古代的字典)为对象,对其中的一言一句从言语上开始收集广泛的例证,再确定归纳性的意义,确立所谓“诂经”、“经训”形式。大家一致公认,考证学中取得的最高成果在于“小学”,也即汉语学、古代言语学方面。所谓音韵训诂之学,也即小学才是考证学中的考证学,清朝学术的最高峰。

明代的学术和清代的学术
——考证学是什么样的实证主义?

本来明末清初的学术世界,绝非考证学一枝独秀,实际上是非常丰富多彩的。朱子学、阳明学的传统根深蒂固,同时也流传着相互并不矛盾而是相互补充的、清晰而精彩的历史论、地理论、政治论等思想性非常强的所谓“经世之学”。譬如王夫之的《读通鉴论》、顾炎武的《天下郡国利病书》、顾祖禹的《读史方舆纪要》、黄宗羲的《明夷待访录》等。再往前推,在明朝全盛的嘉靖、万历时期,有阳明学派特别是阳明左派那种特殊学派的讲学活动,而如陈第的古音研究、梅鷟的书经研究等,则可说是纯粹的考证学研究;另外还有茅元仪的《武备志》、胡宗宪的《筹海图编》、徐光启的《农政全书》、李时珍的《本草纲目》、宋应星的《天工开物》、郑晓的《吾学编》等等有关军事学、农业学、药物学、产业学、现代史研究(掌故之学)方面的,具有实学意义的实证性著作层出不穷,呈现出一派活气。到了清朝,却万籁俱寂仅剩下考证一家了。而且这个考证学徒具实证主义虚名,只是些彻头彻尾的古文献考证而已,如此对思想性的、通论性的东西进行彻底排斥的考证学,可谓世界上独一无二的学术类型吧!

清朝的历史学

考证学不仅在于经学，和经学一样，史学也是考证学高度繁荣的领域。

清朝考证学式的历史学，以前一直被评价为中国历代水平最高的历史学。但这只是指对历史书的实证研究方面而已，和现代意义上的实证主义历史学的性格并不相同。譬如，被称为清朝史学上最高杰作的钱大昕的《廿二史考异》之类，只是对正史记载的错误或矛盾之处作的文献批判而已，且其中彻底贯彻了清朝考证学独特的压抑性美学。即使是采取了正史研究体裁的赵翼的《廿二史劄记》，由于对时代的风潮作了一些归纳，也即所谓通论之点很多，其虽然接近现代意义上的历史学，但在考证学的世界，却只被评价为轻佻浮薄、雕虫小技。“有考史家无史家”是考证学自我陶醉之处。

至少考证学的全盛时代，不存在叙述史学式的、historical 式的东西，此乃清朝实证史学的特征。而且当代史研究方面，也即对于自己的清朝时代的研究，更是彻底的空白。宋代司马光《资治通鉴》以后，各种史书层出不穷，明代的“掌故之学”，也即关于明朝自己的制度、文物、历史的研究也盛况非常，但在清朝所谓实证学的全盛时期，却完全没有这些东西。作为学者的著述、有关清朝历史的记载，鸦片战争以后公羊派学者魏源的《圣武记》(1842 年)为最早。

说清朝考证学是实证主义的最危险的地方，在于譬如地理学等方面。按照前代的惯例，除地方政府编撰一些地方志以外，清朝的地理学研究(考证学中的地理部门)都只是些古代地理著作的研究而已。可以说，基本上不存在直接的地形—人文之学的地理学。

戴震的存在

固然也存在着戴震那样的人。清朝的考证学中存在着吴派和皖派(安徽省)，吴派的领袖是惠栋，皖派的领袖就是戴震。吴派努力于博引旁证，其考证的材料，只求之于古之又古的东西(因为离“经”的时代越近

材料越有效)；皖派反之追求论证的严密，不单是材料的罗列，也讲究建立些归纳的法则。戴震自觉地认识到，学术(经学)不单是经典的言语研究，那只是把握圣人记录的经典中的道或义的手段而已。他自己写下了《原善》、《孟子字义疏证》，阐明了自己把握到的圣人之道。其中意义，可与(日本的)本居宣长在《古事记传》开头撰写的《直毗灵》相匹敌。但是在日本的国学中，不管是荷田春满还是贺茂真渊，都写过《直毗灵》式的东西；而清朝的考证学者们，据我所知，没有一个对自己的研究做出过总结，并提出过"道"的主张或者是阐述过中国文明的根本理论似的东西。他们的文集中大多收有诸如"仁说"、"性论"那样的文章，以作为自己经典研究的结论。譬如阮元写的东西，对今天的我们来说非常有用。但其他的大多数，都只是为了保持文集的体裁而撰写了一些陈规旧套式的文章，或者是在言语学上才气横溢的散文而已，全然不见国学者那种反抗的气魄。戴震的《孟子字义疏证》与之完全相反，公开宣扬自己的主张。此事在清末以后非常有名，但只是那些革命家们才提及到，是为了用于反抗清朝的压迫，当时在考证学者之间根本上没被当作回事，也没有被收入考证学的大部头丛书《皇清经解》里。诸如段玉裁的《说文解字注》、王念孙的《广雅疏证》之类，才被当作考证学的典型著作。所谓经生，指的是职业经学者，对于一般人来说是些可望不可即的"圣人"，只能跟在宋学后面凑凑热闹而已。

公羊学的复兴

在考证学顶峰或顶峰刚过的一段时期，考证学中呈现出了一种显著的倾向，这就是公羊学(今文经学)的兴起，其在学术世界以后的各种变动倾向中处于一种核心地位。

所谓公羊学指的是《春秋公羊传》的学术。《春秋公羊传》是《春秋》经的三传之一，儒教的根本经典(《十三经》)之一。本来，《公羊传》、《左传》只要是春秋经的传，都是代表儒教一些大学派的经典。代表《公羊传》的经学是今文学，《左传》和《周礼》则代表古文学。秦始皇的焚书坑儒之后，到了汉代(前汉)学术再次复苏时，最初出现的是今文，也即用当

时的字体隶书写成的经典,依据这些经典的学术被称为今文学。在稍晚的时期出现的是古文经典,也即用古体文字(篆书等)写成的经典。在王莽的时代及后汉时代盛行的是古文经学,也即先前引用过的梁启超所说的“汉唐”之学。简单而言,后汉大注释家郑玄的训诂注释之学,即是所谓古文经学。汉唐并举,是因为唐代的学者对郑玄的注释再加以了注释。和郑玄同时代的文字学者许慎才是清朝考证学的偶像。《公羊传》研究中在考证学的全盛时代所谓乾嘉时代出现的孔广森(戴震弟子)著《公羊通义》之类,全都是以古文经学式的训诂注释学研究法来研究今文经学的。但在下一个阶段中,对前汉今文经学就必须当作前汉今文经学来研究了。今文经学的全部特征如下。

公羊学的主张

一、比起训诂来说,更重视把握“微言大义”(经典里藏着的根本理念)。

二、所谓“通经致用”,即经典的学术必须直接和实践相联系。其中特别值得注目的,是著作《公羊传》最高水平注解的何休(后汉人)作为春秋的微言大义而提出的三科九旨之说。

三、孔子的《春秋》不单是历史著作,亦是主张改制即全面改革政治制度(中国的概念即为“革命”)的书物。也就是说,孔子接受了天命,虽然是平民而事实上是拥有权力的王(素王),按照鲁国的历史事实去建立殷、周之后的新王朝。此为“存三统”。所谓“殷—周—新王朝”的传承,叫作一科三旨。

四、人类社会根据“衰乱世—升平世—太平世”的公式而发展,这叫“张三世”,是为二科六旨。

五、从内部看来,其又呈“自国本位—中国本位—世界本位”的发展趋势,称为“异外内”,或更确切地说叫“大一统”,是为三科九旨。而自国,指的是鲁国、齐国等诸侯之国。

从《公羊传》读出如此《春秋》微言大义,被称为“非常异义奇怪之论”的何休之说在后世基本上无人光顾,居然被江苏省常州的学者们,特

别是刘逢禄(1776—1829年)加以了复兴。其作为清朝考证学的发展动向固然有着必然的趋势,但其意义就在于这是对考证学的根本反叛。清朝考证学的基础是"实事求是",所谓"事"只是象征而已。即使根据《春秋》经记载的事实,也并非"衰乱—升平—太平",而明明是一代不如一代而下降为乱世,但如果不看破"世越乱春秋之文愈治"之逆说的话,便不可能理解孔圣的真意所在。"言"和"事"如只是客观主义的训诂注释的操作,便不可能把握到真正的意义。

以后在常州今文学派系统的人们之间,开始出现了违反"莫谈国事"之大忌,胆敢谈论天下国家的学者,龚自珍、魏源便是具有代表性的学者。在今天谈论中国的近代思想史上的革命思想时,必须从这两个人讲起。

诸子学的复兴

还必须指出的是,从考证学中产生出了另一种新动向,这就是诸子学。本来诸子的学术,对于士大夫来说,特别是宋学以后的士大夫来说,并非必须的。我们今天习惯性地认为,诸子百家时代是中国思想史上的黄金时代,其实这是如后所述那样成立的新观念,不管怎样上溯也不过是百多年前的事。诸子百家的时代,是儒教的正统性没有得到明确承认的不得意的时代,是不值一提的感慨万分的时代。即使站在冷静的立场,最多也只是能够容许的事情。但是作为训诂注释的材料,考证学要求越古越广越好,所以不得不参照诸子的书籍。然当初对于诸子书籍,并不要求研究其本来含有的思想意义,但到了后来的阶段,诸子之学开始成为"诸子学",这些书籍被当作含有思想主张的、有生命的书籍来研究了,这从清代学术的发展动向来看,也可说是理所当然的了。

将诸子学当作学术研究,也即将他们的思想作为问题来研究的诸子学,一般来说最初开山于汪中(1744—1794年)。诸子学研究随后或和"公羊学=改革主义"结合,开始否认其母胎考证学本身;或通过反公羊派的古文学、考证学的革命主义者,承担起了民族革命思想的一翼。而等到所谓西学、西政进来后,高傲的中国学术并没有无条件地屈服,即使最后不得不引进,也要高唱"古已有之"、"礼失求诸于野"的口号。此时,中

国学术中和西学、西政有着共通渊源的，其实只有诸子了。因为，在中国传统学术和欧洲思想相对抗和吸取中，诸子能提供一些饶有兴味的问题。复兴后的诸子学中，最抢眼的一直是墨子。本来就有"世之显学儒墨"之谓，墨子在战国时代曾是最有力的学派之一。汉武帝独尊儒教以后，肯定墨子的历史，除中有唐代韩愈的儒墨并用论外，就直接跨向了清朝。我认为还应该穿插进明代李卓吾的大力彰显。总之，在清朝汪中为墨子所作的辩护，是墨子再认识乃至诸子学再认识的开始。他认为，自孟子痛斥墨子的兼爱为"无父"之最大的异端邪道以来，"后之君子，日习孟子之说，而未睍墨子之本书，众口交攻，抑又甚焉。世莫不以其诬孔子为墨子皋。虽然自儒者言之孔子之尊，'固生民以来所未有矣'（《孟子》）。而墨者宋之大夫也，其位相埒，其年又近。其操术不同而立言务以求胜，诸子百家不如是。固墨子诬孔子，犹老子之绌儒学也，归于不相谋（《论语》）而已"（《述学·内篇三·墨子序》）。都是考证学自然而然得出的结论，难怪读过此文之后，金石学大家翁方纲要痛骂汪中为"名教之罪人"。

但是对墨子（或广泛的诸子）再认识的潮流，与其说是如汪中这样自然发生的，还不如说是因为和欧洲学术有关而特别引人注目。特别是墨子，有人认为其在很早以前就解释了欧洲自然科学的原理，所以得到最热心的光顾。譬如说几何学圆的定义，原来出自《墨子·经篇》的"圜，一中同长也"，重学（力学）、光学……等诸原理，也出自与《墨子·经说》篇（邹伯寄《学计一得》，1844 年）。这叫做"古已有之"、"礼失求诸于野"。所谓"古已有之"，指不管喜欢什么新奇的西方的学术艺术，只要认真钻研本来就有之的中国古典，自然科学的"学理"、政治学、社会学的"公理"，都自然可以得到；"礼失求诸于野"，指本来应该在中央实行着的礼仪，如果一旦失去了的话，它们可能被保存于野也即乡下，所以引进作为自己固有的东西，决非羞耻（同样宗旨的，还有"天子失官，学在四夷"之谓）。基督教的爱之宗教，出自于墨子的兼爱说；本来是欧洲思想学术坚固的基础而值得惊叹的逻辑学，也是在《墨子》的《经篇》、《经说篇》里早就定型了的东西。《庄子》是有关自由哲学的书，是无政府主义的著作；《韩非子》是政治、法律学方面的著作；《荀子》是实证主义、逻辑学的著

作，不久人们就会认识到它们都是欧洲那些学术的先驱。即使是所谓改革派的康有为、梁启超等等也认为，诸子之学终究只是和六经相辅相成的东西。随着革命气运的高涨，一方面将孔子儒学和诸子学并列的话会失去独尊的地位；但另一方面，将它们改组则可以形成新的所谓“国学”。其实质性的契机，便就是恢复诸子学的权威。本来，在内容上作为国学的先驱，还可举出陈沣的《东塾读书记》(1856 年，未完)。

清末的公羊学、诸子学、佛教均可堪称新思想，其中公羊学、诸子学二学便是如斯复兴起来的。

佛教的复兴

清朝考证学，在其达到顶点时，实乃干脆利落的科学，但却建立在对思想问题的极端回避之上。清朝在中国佛教史上无疑是无比停滞的时代。然自从常州公羊学兴起后，在那些公羊学者们之间开始盛行起研究、信仰佛教之风气。最初的便是大名鼎鼎的龚自珍，他信仰、推崇的据说是天台宗。而以某种形式兼修佛教，则是以后魏源、(戴望)、康有为、谭嗣同、梁启超等公羊派学者和思想家们的传统，不仅仅是公羊派。从甲午中日战争以后到民国初年，中国激进的知识分子们大都喜好佛教。其风气甚至影响了年轻时的鲁迅，这和日本明治大正时期的社会主义者都时兴基督教一样。和“公羊学(今文学)＝改革主义”彻底对立的“古文学＝革命主义”者章炳麟，亦是一个热心的佛教家。

为何主要是公羊派的学者们推崇佛教呢？我不太清楚，大概是因为佛教希望逃脱出“事”和“言”的范围，进入义理的世界吧！本来自宋以后一千年来的佛教，大致以禅和净土宗为主。但是在清末激进知识分子之间复活的佛教，却是华严和唯识。清末，和康有为等同时，出现了杨文会(号仁山)那样的佛教大学者。他作为公使馆员曾去过英国，在那里和日本的南条文雄有亲密过从，是一个开明的知识分子，狂热地信仰净土宗，而且对华严哲学有着深厚的造诣，创建了有名的金陵刻经处，将在中国已经绝迹了的唯识方面的典籍从日本运来出版，为佛教书籍的普及作出了巨大贡献。他那对西洋制度、文物的渊博知识和天生的狂热佛教信仰，影

响了激进的知识分子们。他从西洋带回来的天文、测量等方面的仪器，在康有为促进士大夫的觉醒而结社“强学会”时，起了很大的作用。谭嗣同的《金陵听说法诗》里的“纲伦惨以喀私德，法会盛于巴力门”，大概指的就是杨文会谈话的内容吧。纲伦指三纲五伦，也即儒教的礼教。喀私德指阶级制。法会等指根据议会制度（立宪主义）才能实现佛法所说的理想社会。

在中国，民国以前基督教不被认为是良民或读书人等正儿八经的人信仰的东西。因为其教理是反理性的、荒唐无稽的，而且实际的布教活动中，也是所谓“鱼肉士民”似的，依据治外法权而横行霸道，教会只被看作是不良中国人逃匿的场所。

清末佛教所起的积极作用，更可从谭嗣同的一生及其著述看到，对此以后再论述吧。

对考证学的非难

过了乾隆、嘉庆的全盛期，批判考证学的声音逐渐高涨。撰写著名的《海国图志》、在中国提倡针对欧洲势力人侵强调海防重要性的魏源，列举了惠栋、段玉裁、王念孙、钱大昕等人的名字，说这些考证学大师将天下的聪明智慧封闭在了训诂音韵之类无用的东西中。后来康有为也说，招来中国今天非运的罪过，在于考证学读经典而不领会精神，乃至于丧失了孔子的经世之志，批判了考证学的反“讲学”主义。他认为讲学是朱子学、阳明学的学术方法，反对躲进书斋，提倡共同讨论会（主要是关于思想、哲学术题的）。到清末，年轻士大夫们的学术入门书《辅轩今语》甚至说，近代学者的考证史学，作为一种兴趣还可以，但非堂堂男子汉喜好之物，不管是多么好的著作，扔在书架上就是了。

另一方面考证学也丧失生气，没有了紧张感。内藤湖南曾说过：

> 清朝的学者攻击明代理学（朱子学、阳明学）空疏，虽然空疏，不知理论就不懂理学。只要考证就会增长学术，没有多大学术素养的人，譬如富豪子弟只要有读书的功夫，都可以校正书籍而成为所谓学

者。(《支那史学史》四四九页。编者注:《全集》版,三四八页)。

这种贪图安逸省事的倾向日益明显。另一方面,公羊学、诸子学从两千年的沉睡中惊醒过来,也出现了佛教在知识分子之间热乎起来的新倾向,宋学开始得到复兴,此外便是叙述史学,特别是明代史研究呈现出了新的局面。

明史研究的兴起

这里所谓的明史,并非《钦定通鉴三编》那样的东西,而是指所谓南明——北京的明朝廷灭亡之后明皇族在江南维持的小朝廷——的历史。《南疆绎史勘本》三十卷于 1829 年,同样也是南明历史的《小腆纪年》于 1861 年,《小腆纪传》于 1869 年,陈鹤的《明纪》六十卷于 1871 年,夏婴的《明通鉴》百卷于 1873 年分别出版。除《南疆绎史》早一些之外,其他都是从鸦片战争到太平天国(1850—1864 年)以后出版的。士大夫的意识也隐约地发生了变化。决非对清朝持反抗态度的公羊学者戴望撰写了一篇叫《记明地山人琴之事》的文章,大意说:明之地山人之琴,为某人从苏州坊间获得赠给了友人凌氏,琴的腹内有"崇祯戊午,为地山人制"的铭文。但是,明朝最后的年号崇祯没有戊午,本朝康熙十七年才是戊午。实为"后得君子遗物,悠然故国之思"之物。据说凌氏的远祖在康熙时代连坐文字狱被投狱,被判死刑。"其子孙至今八代,无仕者"。无仕者,指没有一个子孙参加清朝的科举,当上清朝的官僚。这篇于 1859 年太平天国还在南京时写的文章,通过描写平民凌氏对清朝的执着意气,表现了知识分子戴望意识里的微妙变化,值得注目。明朝是被满族王朝取代了的最后一个汉族王朝,太平天国革命已经鲜明地打出了民族革命的旗帜,而辛亥革命时期的革命家们,则以明朝复兴为革命的目标,以南明政权灭亡的辛丑之年(1661 年)为纪年的起点,使用"辛丑后二百三十八年"(光绪二十五年)、"中国亡国二百四十二年"(光绪二十八年)之类的表现,都是很有历史意义的事情。(不知是否因为宋圭的上奏使得文字之禁松弛了。)

学术上一些常识的起源

这一时代在学术史上还是一个发现时代，或者叫再发现时代。今天，我们中国学的研究者往往认为最初即有许多那样的"常识"，实际上大致都是那个时代，也即从鸦片战争—太平天国—戊戌变法—义和团—辛亥革命之时代风气中才形成的。譬如前面已经说过的，认为战国诸子百家时代是中国思想史上的黄金时代等。其他还有，以顾炎武、黄宗羲、王夫之（王船山）三人为"清初三大儒"，再加上颜元并称"四大儒"，在今天是再普通不过的说法了，实际上到曾国藩大规模地发行出版王夫之的全集（1865 年）以后，王夫之才广为人知；而颜元的学术是由戴望发现，编辑了《颜氏学记》（1869 年）以后才有名的。还有，在今天的学术史上讲明末清初的篇章时感到非常特别而一定要言及的刘献廷、今天非常有名的黄宗羲的《明夷待访录》、在考证学全盛时代提倡不同理论的章学诚的《文史通义》等，都是长期被遗忘之后在这一时代再发现的，这应该和当时革新的气运有关。与其说章学诚等是作为史学思想家，毋宁说当初首先是作为反封建人文主义者才被提及的。我们应该把这些新动向看作是相互有内在联系的事件来理解才对！

公羊学所到达的孔子观、儒教观

将从 1840 年鸦片战争开始的大革命过程划分为洋务运动期、变法（改革）运动期、革命运动期三个时期，是今天的定论，而诱发变法（改革）运动期的则是 1894、1895 年间的中日战争。康有为、梁启超、谭嗣同等人改革运动的理想无非是建立立宪君主制，也即以（异民族王朝）清朝的存在为前提，通过清朝天子之手实行改革，其典范则是俄罗斯的彼得大帝和日本的明治天皇。其间当然有受到后来的革命派攻击的理由，但在当时却是真正的革命主义。而对于运动的领袖康有为，以及大大小小的谭、梁而言，改革即经学术题，只是刘逢禄复兴的何休"素王改制""三科九旨"公羊学理论的发展而已。通过翻译一些书籍学习欧洲近代的政治思想，也只是孔子教义的实践罢了。如要举出康有为公羊学的注重之点的话，

大概是：

第一，强调孔子的宗教性。

认为欧洲的富强是因为有宗教为载体。特别是经过宗教改革，古学得到了复兴，为文明复兴的根本原因。但是没有必要羡慕西洋而悲伤中国。只要好好地研究公羊学说，就会发现孔子是“教主”。孔子是黑帝为了悲哀生民的苦难而降到大地来的教主(康有为语)。

第二，孔子决非述者(祖述者)，而是作者。

无疑这是《论语》里的“述而不作”被古文经学之祖刘歆(公元前一世纪)随意篡改而来的说法。并非祖法墨守，改革、革新、创造才是儒教的根本精神(《孔子改制考》)。不仅孔子，周王朝末期、春秋战国时代的诸子百家都标榜“作者”而创立了各自的“教”。孔子只是其集大成者而已。

第三，所谓三世进化说。

政治改革必须是符合历史现阶段的东西。康有为公羊学独创之处，在于将衰乱—升平—太平和《礼记·礼运》篇的“大同”、“小康”理论结合起来：“大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦人，人不独亲其亲，不独子其子。……是谓大同。今大道既隐，……大人世及以为礼今，……是谓小康。”

可见是将历史终极的太平世的内容规定为“大同”世界，也就是消灭国家和阶级，消灭中国和夷狄的对立，如同共产主义那样人类一家的共和世界，而从现在起应该以朝着小康之世(升平之世)的改革为方向(参见小岛佑马《中国的革命思想》筑摩书店版，八八页)。必须以在欧洲和日本施行着的宪法、议会、民权、贸易、工场生产等近代民主主义诸制度为改革的内容。其主要阻碍据称是名教，但都是和孔子的教诲无关的专制主义而已。本来康有为将这一时代称为升平世=小康时代，同时也认为是衰乱世，但不是很明朗，在不同时期也有差别。

康有为那有名的《大同书》，便是一部预想历史的最终结局为这种大同世界理想国式的文献，其主要内容贯穿着强烈的统治者的制度论，而动不动就提到的“众生”(生物全体)则为佛教式的激进主义，既是在世界上的其他同样的文献中，这一点也显得非常特别。

第四,他为了将自己的理论说成是真正的孔子说,也即公羊学派的今文经典才是真正的儒教经典,于是企图证明古文经典全是刘歆的伪作(《新学伪经考》)。这种说法其实在学术史上具有重大意义。民国以来,所谓"国学"上的进步主义而风靡学界的是疑古主义(对古文献和传承采取笛卡尔式的怀疑主义),便来源于这个《新学伪经考》。

第五,儒教本来的性质不是保守主义而是进化主义,不是专制主义而是平等主义,不是独善主义而是兼善主义,不是文弱主义而是强立主义,不是国别主义而是世界主义,不是爱身主义而是重魂主义,传播如此真正儒教的大同学派,后来为荀子之类的小康学派取代,秦汉以后两千年来中国的学术界,包括宋学,都包含在这个荀子系统之内。这一派学术的特征,在于尊重君权,排斥异说,谨慎礼仪之末节,重视考证和训诂等等。

公羊学最后所到达的中国学术整体性、历史性形象大概就是如上这些内容。(关于梁启超,可参见拙文《支那的宗教改革》,收入岛田著《中国革命的先驱者们》一书,筑摩书房。)

古文学派的孔子观和主张国粹

康、梁的改革尝试失败了,但一旦发动起来了的变革潮流却不可能停止。针对公羊派(今文学)=改革主义,与之相对抗的是左传派(古文派)=革命主义。考证学加入了革命战线,其中的巨头就是章炳麟。他是考证学中所谓最具考证学特征的小学的最后的大学者,也是以考证学的结论为学术理念的信奉者,同时还是一个热烈的民族主义革命家,孙文领导的中国同盟会机关报《民报》的主编。作为一名《春秋左传》学者,他针对今文学(公羊学)采取了彻底的古文学立场。其革命理论的根本命题为《左传》的"非我族类其心必异"、"戎狄豺狼,不可厌也",也即彻底排斥异民族(此时为满族)的立场。根据他的说法,《左传》以下的古文经典才是真正的经典,是孔子编纂的古代史料,所以最尊。说孔子是宗教性的教主,创作了圣典经典的说法很荒唐无稽。从历史事实来看,必须首先承认孔子受到过老子的教诲。本来,孔子有著述校订历史和从事教育两个方面。前者为"经师",后者为"儒生"。经师继承正确的经典解释,也

即“求是”,对此前汉的今文经学则是典型的儒生,以致用为本份。经师往往变成腐儒,儒生经常热衷于富贵利禄。他们忘记民族的大义,如同犬羊一般忠诚于满州天子,从一有时机就热衷于邀功请赏的康有为那里,可以见到儒生之曲学阿世。孔子的如此教诲是中国历史的大流毒。章炳麟的这些儒教批判,后来成为五四时期反孔子运动、反礼教运动的一种根源,但是他决没有去否定孔子的伟大。他利用孔子的伟大建立了反公羊派,认为孔子的伟大不在于教主、创立制度(变法)。中国民族的伟大之处,在于早就超越了宗教的层次。迷惑于耶稣、路德之类的教诲,企图建立孔子教来与之对抗,如同对没有伤口的体肤加以伤害一般。即使建立康有为所主张那样的宗教,孔子庙也只是成为生员(官立学校的学生,通过了科举第一阶段的人)以上身份的人才能出入的地方,犹如木匠祭祀鲁班、裁缝祭祀轩辕那样特殊阶层的守护神,而不能强迫国民全都去礼拜。孔子的伟大决非在此,而在于:第一,为中国民族编纂留下了历史;第二,将书籍普及于民间;第三,振兴了学术;第四,反对贵族否定阶级,促进脱离封建制度,乃至确立了从战国时代以后到今天的中国社会缺乏阶级之世界史上的进步局势。对于一个民族来说历史是最重要的了,如果要灭亡一个民族,把这个民族的历史抹杀了就是了。如印度那样的文明古国被英国那样简单地灭掉,反英独立运动也不太进步,就是因为他们没有历史。为中国民族整理了历史的孔子才是圣人,当然应该受到整个民族的尊敬。

然而,被称为疯子的激进的章炳麟的革命主义,和他那“为了学术的学术”的主张有何关联呢?他说:“抑自周、孔,以逮今兹,载祀数千,政俗迭变,凡诸法式,岂可施于晚近?故说经者,所以存古,非所以适今也。如章学诚所言‘六经皆史’。过崇前圣,推为万能,则适成桎梏矣。”①学术的任务在于正确地知道民族历史的美丑善恶,从此产生出民族爱情,这才是革命的原动力。典籍如果没有纪传里人物、制度、地理、风俗等“事”、

① 邓注:以上一节岛田没有注明出处,根据岛田写的日语训读文,似乎为《与人论朴学报书》译文里的话,暂且引出。

“言”的灌溉,任何“义”都会枯萎。有人认为考证学是论证邻居家的猫生了小猫那样的繁琐主义,难道中国的范围内仅是“邻居的家”吗?

疑古主义和国学

就这样,今文派和古文派产生出了完全对立的孔子观和学术观。清末今文学(公羊学)在民国以后学界留下的最大遗产为疑古主义,七大册《古史辨》便是结晶。而古文学派则竭尽全力形成了“国学”之概念和组织。章炳麟和他的同志们、革命的考证学者们(全是反公羊派学者)在杂志《国粹学报》上,为了唤醒民族意识,积极地彰显传统学术即所谓国粹。如李卓吾、吕留良的再发现,作为思想家的金圣叹的再发现等,都是《国粹学报》的功绩。特别值得注目的是,为了普及国粹的组织化形式“国学”知识,他们积极地编撰了《国学原论》、《周末伦理学史》、《近世文学变迁论》等通论以及《中国伦理学教科书》等教科书。不单是儒家,庄子、墨子、荀子等所谓诸子之学,以及曾被考证学者们付之一笑的朱子学、阳明学,也作为民族传统而加以光大了。就阳明学而言,因为据说是日本明治维新的原动力,甚而再度兴起了阳明崇拜的风潮。

由此可见,以考证学正统自负的章炳麟和康有为一样,都似乎是在完全复古中国的“学术”,也把孔子还原成了诸子之一。然而,康、章都以自己的形式,捍卫了孔子的至高无上性,作为改革主义者的康有为后来在民国初年还异常活跃,成为了“孔教为国教”运动的首倡者;革命主义者章炳麟对此一方面彻底反对,但亦是“读经”(以儒教经典为学校的正科)的热心倡导者。

佛教复兴的成果

狭义上的诸子学,除开孙诒让的《墨子间诂》、王先谦的《荀子集解》那样的训诂学的杰作以外,还有两点值得注意。它们都是佛教起了巨大作用的结果,也可说为上述清末佛教的复兴,作出了一个完美的总结。第一就是章炳麟发表了《原学》(“学是什么?”)、《原道》(“道是什么?”)、《原名》(“逻辑是什么?”)等一连串的诸子学论文。特别是《原名》等,不

仅引用荀子、墨子、庄子等，还自由自在地引用了《瑜伽师地论》、《因明论》等佛典，是不单超越了古代逻辑学历史研究的范围，还对欧洲的三段论法（形式逻辑学）进行了气势磅礴的思想批判的长篇大论。胡适在著名的《先秦名学史》（*The Development of the logical method in Ancient*）中也说，他读了章炳麟的这些论文，才把诸子学变成了今天这样超脱的学术研究（哥伦比亚大学 Ph · D 论文），但其思想气魄却已经不可同日而语了。而且清末佛教起的另一种独特作用，在于章炳麟在《民报》上发表了作为革命家的一系列论文。所谓《民报》，是以孙文为领袖的革命派的机关报，章炳麟发表了《建立宗教论》、《人无我论》、《五无论》、《大乘佛教缘起说》等佛教（特别是唯识论）色彩非常浓厚的论文，它们和留学生革命家们撰写的《中国应该采取民主政体》、《德意志社会革命家小传》、《法兰西革命史论》等"新学"论文混在一齐，显得非常奇妙。其中《五无论》讲远远超越民族主义的终极理想，认为：首先要消灭政府；第二要消灭聚落；第三要消灭人类，但是消灭了人类只剩下一些单细胞生物体还是要进化为人类的，所以第四要消灭众生，最终是第五消灭世界本身。作为现实论都是些无政府主义式的东西。什么革命大义、只是排满的话便没有什么用处。不管怎样超越六经、诸子、佛教建立国粹大学术，也不如青年们欧洲流式的"学理"。激进的革命家章炳麟所说的虚无主义，大概就是这样一些象征性的东西吧。

谭嗣同：儒 + 墨 + 佛 + 基督教 + 西欧自然科学

接着应该提到的，是早在戊戌政变就杀身成仁了的谭嗣同的《仁学》。谭嗣同和杨文会继承的佛学也有很深的关联，而以佛、孔子、基督三教来讲仁，则包含有墨子的兼爱。墨学有任侠和格致二派，他认为任侠就是自己讲的仁。自己悄然抱有墨子的"摩顶放踵"为人之志，为世人流涕哀号，冲破束缚人间的一切网罗——功利主义、考证学、君主、名教，以及天，乃至最终极的佛法。卷首的"界说"（定义）说：（不注明顺序）

仁以通为第一义。以太也，电也，心力也，皆指出所以通之具。

通有四义：中外通。

通之象为平等。（又况名者，由人创造，上以制其下，而不能不奉之，则数千年来，三纲五伦之惨祸烈毒，由是酷焉矣。）

仁为天地万物之源，故唯心，故唯识。

不生不灭，仁之体。

不生与不灭平等，则生与灭平等，生灭与不生不灭亦平等。

儒教如果使用这种佛教逻辑的话，不但以前的仇敌墨子，连基督教、赛先生、德先生，都可收入囊中了。立而破、破而立之逻辑发展，让人眼花缭乱，而且其间关于"孔教"，其教义虽然通往世界，但实际上对于孔子庙则"农夫野老，徘徊观望于门墙之外"，还批判名教（礼教）、君主专制和男女道德，指出了科学的必要性，排斥俭而主张奢，排斥静而主张动，最后公然主张革命等等，具有一种紧迫感。不仅仅是谭嗣同，康有为也和谭嗣同一样，一方面陷入佛教没有出路的逻辑陷阱中，而另一方面又与之密切结合，所以对变革思想佛教起的如斯巨大作用，不能不引起注意。虽然其中确实存在着一种滑稽感，粗野的牵强附会。不表现如此滑稽便不会给国民们带来平安！他们自己的肩上，自己的肉体的一部分，没有肩负沉重而周到的数千年来"学"的传统，因而对西欧的赛先生和德先生就那么作为西欧的民主和科学加以虚心接受的国民来说，犹如在观看喜剧。嗤笑他们头脑是那么的不清晰、看不懂。在这样的国民历史中，又处于封建时代，没有什么承传便会产生出全面否定封建制的"大思想家"来，又突然被忘记。如此彻底的"大思想家"就这样简单地产生了，不但对于大思想家本人，对于那些国民或文明，又是什么光荣的事情吗？在此可以追求到坚定不移的进步吗？只有伟大的东西才会多灾多难，这是国家和文明的历史中的一大真理。在中国历史上未曾有过的转折时期，谭嗣同、章炳麟等显示的这些思想和行动里，固然有着众多的矛盾而令人莫名其妙，但我想奉献给他们满腔的敬意。因为这可说才是学者 = 思想家真正的姿态！其中有着文明的逞强心！

在辛亥革命前夜，中国的传统学术世界便是如此一种状况。后来为

新中国的建设作出贡献的自然科学、社会科学，其实在别的地方，为那些还不能写像样的文章、对祖国的学术也没有什么辨别力的留学生们所钻研，逐渐开始萌芽了。其主要舞台是东京和巴黎，当下的阶段主要是在东京。

辛亥革命时期的孔子问题

前　　言

本文想以下面三点为前提和出发点：

一、自古以来，也就是汉武帝独尊儒学为国教到清朝灭亡的二千年间，中国为儒教之国。

二、儒教的最高人格为孔子，也即儒教是孔子之教。

三、二千年来，儒教和孔子的权威没有发生过根本性动摇。

以上述三点为前提，也就是以这三点为一种既定事实，对它们不做根本上的议论，而作为讨论的起点。

当然，这样做马上会引起非议的。譬如，说中国为儒教之国只是表面现象，实际上规范中国人现实生活的是道教，或者是道教式之类的观点也非常有力（橘朴氏①便持这样的看法）。而在政治方面，表面上是儒教意识形态在起粉饰作用，实际上的政治运作中贯穿着法家现实主义，如此观察也十分有道理（譬如小岛佑马的看法）。即使是关于孔子的地位，二千年也可一分为二。前面的一千年，也即宋以前，从汉到唐的一段时间内，一般认为儒教的最高人格不是孔子而是周公，祭祀的“先圣”是周公，孔

---

① 邓注：橘朴（1881—1977 年），新闻记者、中国问题专家。战前在中国东北办《辽东新报》，鼓吹民族协和和王道主义，对道教颇有研究，1923 年曾和鲁迅交谈过“中国根柢全在道教”问题。著书甚多。思想史方面的著书有《道教》（支那风物研究会 1926 年）、《支那思想研究》（日本评论社 1936 年）、《道教和神话传说》（改造社 1948 年）等。劲草书房 1966 年出版其著作集三卷。

子仅只是被祭祀为“先师”而已,只承认孔子是周公之道的祖述者和辅佐者。但是,国家祀典是国家性的,以孔子为圣人的例子也不胜枚举。儒教的历史,便可看作是孔子地位的独尊度不断增加的历史,这是由宋学带来的。宋学以后,大家一致公认人类史上最高的人格是孔子,儒教不是别的,就是孔子之教。但是在今天,根据四舍五入,暂且以孔子为二千年来的最高人格。在教学方面,孔子的至尊则是不争的事实。

当然,围绕孔子及其教,还有一些议论,但都是建立在上述共通认识上的,从来没有人非议过圣人孔子的价值。宋学以后,孔子像带上了道学色彩,反对宋学之清朝考证学,也没有能颠覆这一孔子形象。明代李贽(李卓吾)的儒教批判,确实震撼过传统的孔子形象,但是结果却是李卓吾落荒而逃。

> 清末太平天国的反儒教、反孔子是前所未有的。太平天国农民革命领袖洪秀全为了发动革命,以大无畏的革命精神,毅然打翻了孔丘的牌位,宣布封建皇帝为“阎魔王”,并指出:“又推妖魔作怪之由,总追究孔丘教人之书错。”(《太平天日》),深刻揭露了孔孟之道拥护封建统治压迫劳动人民的反动本质。太平天国的革命农民还编出在天国审判孔丘,处以鞭罚,发配菜地种菜的故事,表现了对孔老二的极端轻蔑。太平天国革命军高举反孔大旗,“敢将孔孟横称妖,经史文章尽曰烧”。所到之处,打破孔丘的偶像,烧毁孔子庙,将儒家四书五经称为“妖书邪说”,命令“尽行焚毁,不准买卖藏读”。[1]

可见这已经不是什么个人的反孔言论,而是国家政策和行政措施的反孔了。

但是,太平天国的反孔只不过是些“迷于夷教邪说”无知“匪贼”的疯狂举动而已,而且太平天国只持续了十来年。他们的反儒教、反孔子,在太平天国灭亡后基本上没有留在人们的印象里,事实上也没有什么影响力,至少其民族主义革命的理念,在辛亥以前或者五四期间都是如此。[2]结果只是一场恶梦而已。

将彻底批判否定孔子和儒教当作国是，掀起了一场人民大众参加的运动(人民大众主动的?)，众所周知，是最近数年来的批林批孔运动。其确实使人想起太平天国，但早如周恩来指出的那样(《朝日新闻》1974年1月5日)，与其说其和太平天国有关，还不如说是五四新文化运动时期反礼教运动、打倒孔家店运动的延续，及其总结，这样的说法要稳当得多。五四时期的反孔，和太平天国时期来自于基督教神信仰的排他性反孔，在形质上和起源上都有所不同。然而，五四时期为何会产生如此反儒教、反孔子的意识和运动呢？儒教和孔子的地位，从何时、以何种方式开始动摇的呢？我现在下面对这些问题，作一个历史性的回顾，并对现今中国的孔子批判、儒教批判不外乎是基于阶级斗争理论而展开的观点进行补正(?)，以讨论中国传统学术史(儒学史或儒教史)的内在发展逻辑。对于中国那样拥有壮大的思想体系、固有的学术(中国之“学”包含今天所说的“思想”)无间断持续发展过来的国家来说，我认为这样的观点绝对必不可少。但是问题还是要从以本文开头提出的三点作为公认的事实来展开。

一、清朝考证学的发展：三种孔子形象

一、清朝的学术总的来说是考证学。所谓考证学的内容很多，但其中心是儒教经典，也即对经书作实证性研究。此时经的尊严性，儒教的唯一至上性，或者是孔子的尊严性，为不可动摇的前提。在此之上，考证学首先为实事求是，无证不信的学术。其中最重要的是方法之学，要求广求证据。考证经典的证据，当然应该求之于经典自身，也即要以经证经，进而是和经在时间上最接近的文献，求之于所谓诸子百家之书，便是必然的趋势了。于是诸子受到关注，随后诸子本身也会得到独自的研究，也就是说，诸子不仅是经典训诂的引证来源，自己本身也被当作具有独自内容的思想书物，得到了再认识。由此诸子学便从汉代以后二千年来被忽视的状态中挣脱出来得到了复兴。以上是说明清末诸子学复兴这一事实时，最先联想到的思维逻辑。

这样说并不错。但是实际上还有一种因素起了大的作用，这就是考证学发达引起的目录学（或者是目录学的常识）的发达。所谓“不通《汉书·艺文志》，不可以读天下之书”成为了普遍认识。总之，从诸子学出发，带来了儒家以外的独立思想家群体研究的复兴。当然，唯我独尊的儒教不会马上被相对化，但以包含考证学本质的“经道为二”[3]倾向为基础，其逻辑的发展则必然会得出这样的结论：以前称“学”、“学术”时，仅仅指的儒教，但是这个儒教，本来只是《汉书·艺文志》中所谓“百家九流”之一的“儒家”，所以孔子也就成了诸子之一。其中最早的，可举出乾隆时代汪中的《墨学通论》（1792 年）。汪中在这部著作中认为，孔子是和墨子齐驱并驾的同时代的思想家，平心而论墨子的思想和孔子的思想一样具有存在的理由。这个汪中竟然被当时的人们斥责为“名教之罪人”。[4]当然，诸子研究从此以后并没有直接顺利地发展下去，只是到后来陈沣的《东塾读书记》（1879 年）的出现，才显示出诸子学的步伐已经势不可挡了。到十九世纪中期以后，诸子学的复兴从侧面得到了入侵的西洋思想的援助，也是值得考虑的因素。但是，那只是次要的、促进性要素而已。清代诸子学的复兴，随后发展到将孔子下降为“诸子”之一的趋势，不能不认为是清朝考证学自我发展的必然归结。

二、诚如梁启超指出的那样，考证学（经学）本身具有求古性格或冲动。考证学为了不断地追求经的真像，从而去追求离经最近时代的学术，越往古寻，便必然会超越郑玄之学，而到达前汉的经学。前汉的经学也即今文经学，其中心则只能是“发现”春秋公羊传。[5]当然，此时也可以将今文经学仅看作是训诂考证（如孔广森的《公羊通义》），但是无论如何都必须认识到今文经学具有的独特性质。今文经学，特别是公羊传的中心思想为“微言大义”，充满“非常之异议怪论”。孔子的形象更是神秘的、预言者式的、“宗教”式的。当然，孔子的宗教性形象一直没有间断过，但是在清代以前还是没有作为有组织的经学的一个要素出现过。特别是宋代以后，不管是理学还是考证学，孔子的形象都是不语怪力乱神的理性化孔子。在和基督教接触时中国的士大夫们经常夸耀的，便是这一点。然而，清代学术的发展最终抵达的今文经学，发现了由黑帝之精降生的神秘预

言者、宗教性的孔子。[6]也就是说，清朝考证学在不知不觉之间，碰见了两个意外的孔子：第一个是诸子之一的孔子，第二个是神秘的、具有宗教性人格的孔子。

三、刚才我指出了，清朝学术的必然归结，是碰见了孔子形象的两个侧面。但如上所说，清末时孔子形象的变化，除了那些内发性要因以外，还必须加上外来因素，这就是所谓“西方冲击”（western impact）。人们在清朝末期、特别是鸦片战争以后西洋的文化、思想进入中国时的最初反应为排斥和抵抗。这和明代耶稣会带来西洋的文物、宗教时中国的反应为无动于衷和好奇的混淆，有着显著的差异。如今他们在现实面前，不得不承认西方的优越性。但是，文明古国的自尊心不容许它们加以直接承认。也就是说，一方面承认它们优越，又对它们讨价还价，譬如“古已有之”之说，即使不得不承认时，也还找出“礼失求之于野”（《汉书·艺文志》）之类的理由来。而且还从过去中国学术中寻找出一些能和西洋的学术、思想以及所有方面相匹敌和对抗的东西。但如果只从儒教经典中去寻找的话，事态就太困窘了。于是诸子百家，以及本不是中国固有的但算准固有的佛教之类，也被动员起来了。有人说西欧引以为骄傲的物理学、几何学，其实早在数千年前墨子就精彩地发现了其原理（邹伯奇《学计一得》1844年）；现代政治学的要谛，也曾为荀子和韩非子阐述过；那高不可攀的康德和黑格尔哲学，难道比佛教深远的哲学还厉害吗？[7]暂且不提佛教吧。总之，此时产生出来的诸子百家时代是学术和思想的黄金时代的新认识，也可说来自在中国也俨然存在过欧美文明之母胎的那种思想自由的想法。在所谓宋明理学朱子学、阳明学那里，诸子百家时代本是掩蔽孔孟教诲、邪说横行的时代，是人欲横流、各自胡说八道的黑暗时代；在全盛期的考证学时代，也只是将诸子之书当作补助文献的供给源泉而已，最多是“子为经之绪余”。但到了现在，那个时代毋宁是中国史上最辉煌的思想自由的时代，百家争鸣的黄金时代，诸子百家是可以和欧洲各种“学理”相匹敌的、具有建设性独创性主张的思想家。问题不是中国没有和欧美近代诸思想相匹敌的东西，而是在于中国曾经存在过的那些辉煌，到底被谁压制了（？）之类的问题。[8]孔子是诸子之中最辉煌的存在，

是最先进的开明思想家。以前那种保守、道学先生式的孔子形象,变成了进步主义者、平等主义者等,于是出现了开明的孔子形象。

以上,我们阐述了作为清朝考证学的结果产生出的三种新的孔子形象(可参照本文末《补说》一),这是历史性的动向,也是逻辑性的归结。主张"孔教"的康有为在戊戌年间的变法运动中,综合了这三个孔子形象。

二、改革派(变法派)康有为的孔教主义:作为教主的孔子

今文经学的统帅康有为于1891年著作的那有名的《新学伪经考》,认为作为清朝考证学之金科玉条的古文诸经典绝非真正的儒教经典,而是为了将王莽"新"王朝正当化而由刘歆伪造、由郑玄普及的东西,是对孔子教传统的歪曲,这个学说轰动一时,从而"考证"出了今文经典的正统性。随后在(暂且不提1895年有名的《公车上书》)1897年,他出版了第二重要的著作《孔子改制考》。《孔子改制考》已经根本不是什么经典考证之学,而可说是为今文经学派(公羊学派)的政治主张寻找根据的书籍,同时也是关于诸子百家思想的概论。康有为变法主义的根本思想,在于《伪经考》和《改制考》这两本著作,特别是《改制考》全二十一章。《改制考》第一章从《上古茫昧无稽考》开始,第二章为《周末诸子并起创教考》,其云:

> 人类之生,皆在洪水之后,故大地民众皆躯萌于夏禹之时,集人集智二千年而事理咸备,于是才智之光秀杰者,蜂出挺立,不可遏靡,各因其受天之质,生人之遇,澍论语,聚徒众,改制立度,思易天下。唯其质毗于阴阳,故其说亦多偏弊,各明一义,如耳目鼻口不能相通。然皆坚苦独行,精深奥玮之论,毅然自志其行,思立教于以范围天下者也。……当是时,印度则有佛、婆罗门及九十六外道并创术学,波斯则有祚乐阿土对开创新教,泰西则希腊文教极盛,彼国号称七贤并出,索

格底集其成。故大地诸教之出，尤盛于春秋战国时代。积诸子之盛，其尤神圣者，众人归之，集大一统，遂范万世。《论衡》称孔子为“诸子之卓”，岂不然哉！天下咸归依孔子，大道遂合，故自汉以后无诸子。今考春秋战国诸子有门户者，举其宗旨，明其时会。

此后，不仅对墨家、道家、法家，还对子桑伯子、原壤、少正卯、陈仲子等的创教过程，列出详细的文献而加以了概括性的论述。在第三章，又以同样方式，论述了诸子创教是为了改制（建立新的政治制度），后来在第八章《孔子为制法之王考》、第九章《孔子创儒教改制考》等达到最高潮。

关于康有为、梁启超等人的变法运动本身，似乎没有赘述的必要。可参考小野川秀美著《清末政治思想研究》及其他一些研究著作和参考书籍。现在首先想论述他们掌握了政权、开始变法政治之际，作为变法的大纲性政策而提出并得到许可了的康有为的一篇上奏文。此文于光绪二十四年（1898 年）六月上奏。在中国，政治上的决定当然是天子作出，但实际上都是由臣下先提出上奏文，再由天子裁决发令，这篇上奏文于是就成为了天子决定的政策和实施命令。此文集刚才提到的清末三个孔子形象之大成，在进入民国以后，又成为中国思想界、政治界的一大问题的孔教论之出发点和雏型。[9]

这个上奏文还有另一个长长的标题：敬呈《孔子改制考》《新学伪经考》《春秋公羊学》以备天览，《请尊孔圣为国教立教部教会以孔子纪年而废淫祀折》。其内容，首先是感谢光绪皇帝为提出政治改革的参考，举出了自己的著述《日本明治变法考》、《俄罗斯大彼得变政记》、《突厥削弱记》、《波兰分灭记》、《法兰西革命记》，但是这些著作只论述了“治术”，没有涉及“教旨”，因而重新敬献三部著作。随后马上进入所谓孔教问题。

接着奏折长篇论述了中国如今盛行的还是多神之俗，而那些淫祀迷信是国之大耻，进而探究其原因，以前一直虽有孔子之祭，但都只是允许学官和学生（所谓生员）参加，庶民、妇女不能参加。首先应该改正这一点，如果不允许国民上下祭祀孔子的话，会遭到欧洲、美国的嘲笑。中国

和欧美同样祭祀唯一“教主”,可以使得人心统一,这个教主非孔子不行。其理由为:

一、周代之末诸子百家并起,开始各自创教,主张改制(即政治改革)。孔子也只是诸子中的一人,只是在诸子中最为卓越(诸子之卓)者。孔子为了改制而制作了六经。一般所说孔子“述而不作”是不对的。他即是素王也是教主。也就是说,孔子为周王朝之后的王朝构思制度,所以是素王,而且是带有“感黑帝之精而生于世”的宗教性教主,绝非仅仅是学行高深的圣人。当时的诸子百家,譬如老子、墨子等也都是教主,都有着改制的主张,但都是些片面的东西。只有孔子之教,才最具包容性普遍性,在中庸而近人情这一点上,比所有的诸子都更优秀。不单比中国过去的诸子百家更伟大,孔子比起外国的教主们来也毫不逊色。欧洲的教主都托付于神道(神秘的事迹)才得到人们的信仰,而孔子是不借神道也成为了教主的唯一圣人。只有孔子才是地上从未见过的真正的“文明世之教主”。其教之根本义,也就是改制的根本义以及纲领,存在于《春秋》,《春秋》的正义则在《公羊传》。

也就是说,孔子从出生来讲具有神秘性,或者是宗教性,但其学说却是“文明性”的。

二、但今天已经不是政教合一的旧时代,已经进入了国际社会了。孔子建立了“天下义”、“宗族义”也即天下主义、宗族主义,今天的“国民义”也即国民主义。所以孔子之教也并不一定能施行。“礼以时为大也”(《礼记》),作如此取舍,并不违反孔子的教诲。

三、实现所谓政教分途的话,便需要从事教育的专门官吏。中央设立教部,地方设立教会,纪年的方式则应该用孔子生诞纪年。制定教部和教会的规章制度,首都、省、府、县、乡都要建立孔子庙,(如同基督配上耶和华那样?)以孔子配天,允许人民男女参拜。[10]所有的城市要建立孔教会,通四书六经者为讲生,在第七日休息日宣讲圣经,任命中央政府的教部尚书(大臣)为全国孔教会长,同时全国的学校也归教部管辖。他在如此主张的同时,又承认“奉教的自由”,难免有些令人费解,但是这一主张却一直贯穿于民国以后的所谓“孔教运动”。总之,以上就是戊戌之际他

提出的以孔教为国教的上奏概要。

康有为的上述主张,已经在1895年有名的《公车上书》里有明确的论述。只是《上书》还包括关于海外(特别是东南亚)孔教传道措置的规定,而这里没有,在细节上也有一些不同之处。[11]总之,康有为孔教主义的根本着眼点,在于认为欧洲富强诸国形成时期的宗教(基督教)发挥过极其重要的作用。[12]将这种欧美的历史事例加以法律化,似乎是想说明在非欧洲世界"近代化"之际,这样的法则是必要的。即使是主张严格区分欧洲和中国,坚决拒绝将欧洲的事例法则化之章炳麟,在所到之处也主张这一点(譬如出狱之后东渡日本,在东京的欢迎会上的谢辞演说,特别是论及有关宗教之处)。当然,作为孔教教主之孔子形象,和以前儒教的完全不一样了。梁启超认为,康有为明确主张的孔子之教的真实面目,是进化(进步)主义的而非保守主义的、平等主义的而非专制主义的、兼善主义的而非独善主义、强立主义而非文弱主义、博包主义而非单狭主义、重魂主义而非爱身主义,所以只是开明的孔子、开明的儒教。[13]就这样,康有为志向于当"孔教的马丁·路德",或者被人如此期待过。

这里必须注意到以下几个问题。首先是形成"国民"的强烈愿望。所谓孔教运动,在民国以后确实具有反动意义,而在提出当时,也即革命运动还未提上日程的阶段(孙文的《兴中会宣言》在中国内地没有引起任何反响),且英、法、德、日等帝国主义侵略还没有露出狰狞面目的阶段,与其说是反动的,还不如说有着一些进步意义。这是针对"一盘散砂"、分裂成官僚和平民的中国人民,想从上而下地打造团结的基础,建立强固统一核心之愿望的显现和摸索。

其次值得注目之点,在于从上而来的孔教、自上而下统一宗教的构思。在他看来,宗教在理论上和国家、政治不属于同一层次,而应被限定在政府或行政的管辖之内。民国以后的孔教运动强烈要求和国家权力结合的倾向,早在此现出端倪。有的人将康有为、梁启超所谓变法运动看作是资产阶级改良主义的初级阶段,现在看来,比起资产阶级的来说,毋宁说是中国传统官僚国家式的思路。

第三,尽管他主张以孔教为"宗教",而这个宗教并非今天我们想见

的那种救济宗教,单只是“教”而已。辛亥革命之后,孔教运动被当作一个实际运动加以推进时,其中最活跃的中心人物陈焕章对“孔教”一词的批判进行了反击,说“孔道”给人一种理论学说的感觉,“孔学”二字更加偏狭,还是“孔教”二字包罗万象。他认为,在中国,“教”字包括宗教、教育、教化三义,孔教三者兼而有之,这就是孔教伟大之处。但是,三者具备,宗教毕竟是其根本义。[14]——打个形象的比喻,宛如战前的日本,《教育敕语》和伊势神宫崇拜结合那样的东西,在默契和信教自由的两立中,成为了国教似的。

不管怎样,堪称开孔教运动先声的这篇文章,没有明确显现出中国近代史诸运动的两种核心性质——反封建和反帝国主义中的任何一个。当然如果以孔教本身为封建主义的话,主张孔教,就不是什么反封建的,而是封建主义本身了。但是,康有为的私淑弟子谭嗣同却在其著作《仁学》中,同样热烈地主张孔教主义,可见要说反封建主义的话,认为主张孔教就是封建主义的结论,是否太早了一些呢?还应该想到有各种各样的可能性吧。

康有为最忠实的弟子,中国新闻出版事业的祖师,甚至比康有为更为活跃的梁启超,亦是和老师同样热心的孔子主义者、孔教主义者。早在戊戌前年的1897年,他在《湖南时务学堂学约》也即《时务学堂校则》第十条中,主张孔子的太平大同之教应该流传万国。《学约》有:一、立志;二、养心;三、治身;四、读书;五、究理;六、学文;七、乐群;八、摄生;九、经世;十、传教,等十条,其中前八条为学堂内的规定,最后二条为毕业后的。也可说湖南时务学堂是培养经世和传教人材的机关。第十条《传教》说:

> 十曰传教。微夫悲哉!圣人之教之在今日也。号称受教者四万万,而妇女去其半焉;不识字者,又去其半之半焉;市侩胥吏,又去其半之六七;帖括贱儒,又去其半之八九焉,此诚庄生所谓鲁国皆儒服,而真儒几无一人也。加以异说(《湖南时务学堂初集》作景教,景教即基督教)流行,加以异说流行,所至强聒,挟以势力,奇悍无伦。呜呼!及今不思自保,则吾教亡无日矣。今设学之意,以宗法孔子为主义,子贡

> 曰:“不得其门而入,不见宗庙之美,百官之富。”彼西人之所以菲薄吾教,与随陋之所以自蔑其教者,由不知孔子之所以为圣也。今宜取六经义理制度、微言大义,一一证以近事新理以发明之,然后孔子垂法万世,范围六合之真乃见。《论语》记子欲居九夷,又曰“乘桴浮于海”。盖孔子之教,非徒治一国,乃以治天下。故曰:洋溢中国,施及蛮貊,凡有血气,莫不尊亲。他日诸生学成,尚当共矢宏愿,传孔子太平大同之教于万国,斯则学之究竟也!传教之功课,在学成以后。然堂中所课,一切皆以昌明圣教力主义,则皆传教之功课也。[15]

“启超与康有为最相反之点,有为太有成见,启超太无成见”(《清代学术概论》二十六)。仅在数年之后,那么热烈的孔教徒梁启超的见解,却发生了巨大的变化,从战场退却了。1902年,逃亡日本的梁启超写下了《保教非所以尊孔论》一文,展现了他的新见解:[16]“此篇与著者数年前之论相反对,所谓我操我矛以伐我者也。”“区区小子,昔也为保教党之骁将,今也为保教党之大敌。嗟我先悲,嗟我故人,得毋有恶其反覆,诮其模棱,而以为区区罪者。虽然,吾爱孔子,吾尤爱真理!吾爱先辈,吾尤爱国家!吾爱故人,吾尤爱自由!吾又知孔子之爱真理,先辈、故人之爱国家、爱自由,更有甚于吾者也。吾以是自信,吾以是忏悔。为二千年来翻案,吾所不惜;与四万万人挑战,吾所不惧。吾以是报孔子之恩我,吾以是报群教主之恩我,吾以是报我国民之恩我。”

他在开头部分说:

> 近十年来,忧世之士,往往揭三色旗帜以疾走号呼于国中,曰保国,曰保种,曰保教。其陈义不可谓不高,其用心不可谓不苦。若不佞者,亦此旗下之一小卒徒也。虽然,以今日之脑力眼力,观察大局,窃以为我辈自今以往,所当努力者,唯保国而已,若种与教,非所亟亟也。何则?彼所云保种者,保黄种乎?保华种乎?其界限颇不分明。若云保黄种也,彼日本亦黄种,今且浡然兴矣,岂其待我保之;若云保华种也,吾华四万万人,居全球人数三分之一,即为奴隶为牛马,亦未见其

能灭绝也。国能保则种自莫强,国不存则虽保此奴隶牛马,使孳生十倍于今日,亦奚益也。故保种之事,即纳入于保国之范围中,不能别立名号者也。至倡保教之议者,其所蔽有数端:一曰不知孔子之真相,二曰不知宗教之界说,三曰不知今后宗教势力之迁移,四曰不知列国政治与宗教之关系。

在详细论述了以上宗旨后,他继续说:

孔教者,悬日月,塞天地,而万古不能灭者也。他教唯以仪式为重也,故自由昌而仪式亡;谁以迷信为归也,故真理明而迷信替。其与将来之文明决不相容,天演之公例则然也。孔教乃异是,其所教者,人之何以为人也,人群之何以为群也,国家之何以为国也。凡此者,文明愈进,则其研究之也愈要。近世大教育家多倡人格教育之论。人格教育者何?考求人之所以为人之资格,而教育少年,使之备有此格也。东西古今之圣哲,其所言合于人格者不一,而最多者莫如孔子。孔子实于将来世界德育之林,占一最重要之位置,此吾所敢预言也。夫孔子所望于我辈者,非欲我辈呼之为救主,礼之为世尊也。今以他人有救主、世尊之名号,而我无之,遂相惊以孔教之将亡,是乌得为知孔子矣乎!夫梭格拉底、亚里士多德之不逮孔子也亦远矣,而梭氏、亚氏之教,犹愈久而愈章,曾是孔子而顾惧是乎!吾敢断言曰:世界若无政治、无教育、无哲学,则孔教亡。苟有此三者,孔教之光大,正未艾也!持保教论者,盍高枕而卧矣。

第八论当采群教之所长以光大孔教吾之所以忠于孔教者,则别有在矣。曰:毋立一我教之界限,而辟其门,而恢其域,损群教而入之,以增长荣卫我孔子是也。彼佛教、耶教、回教,乃至古今各种之宗教,皆无可以容纳他教教义之量。何也?彼其以起信为本,以伏魔为用,从之者殆如妇人之不得事二夫焉。故佛曰:天上地下,唯我独尊。耶曰:独一无二,上帝真子。其范围皆有一定,而不能增减者也。孔子则不然,鄙夫可以竭两端,三人可以得我师,盖孔教之精神,非专制的而自

由的也。我辈诚尊孔子,则宜直接其精神,毋拘墟其形迹。孔子之立教,对二千年前之人而言者也,对一统闭关之中国人而言之也,其通义之万世不易者固多,其别义之与时推移者亦不少。孟子不云乎:"孔子,圣之时者也。"使孔子而生于今日,吾知其教义之必更有所损益也。

这篇文章刊登在 1902 年的《新民丛报》第二号上,离 1899 年写的《南海康先生传》、《论支那宗教改革》才三年,也可能是在日本接触到了欧洲式的所谓"学理",使得梁启超保教主义发生了很大的动摇。以后梁启超在义理和应付上,除了时而言及主题之外,基本上没有论述过"孔教"(请参见本文末的《补说二》)。

但是康有为以后还是继续坚持孔教的主张。由于他当时已经进入了在世界各地疲于奔命的亡命生涯,面临的紧急课题是以"保皇"的主张和运动为中心,结果孔教运动作为一种运动,在戊戌以后到民国成立以前,就基本上中断了。

顺便说一句,"大同"、"天下为公"等,原意是将和变法运动互为表里的孔教主义普及于天下,本来属于今文经学变法派的口号,只是被革命派,特别是孙文等继承了而已。

三、革命派和章炳麟的反对孔教:民族主义式、国粹主义式的孔子形象

1894 年(夏威夷)和 1895 年(香港),孙文发表《兴中会宣言》,喊出了革命的第二声。按照今天的说法,中国内地的革命运动,是在 1900 年义和团事件以后的事。1905 年中国同盟会成立时,形成了一个革命运动的核心集团,整个运动的领袖是孙文,负责军事起义的是黄兴,负责宣传的则是章炳麟。随着整个革命运动发展,义和团以后所谓革命派运动对孔子又是如何处理的呢?下面想论述一下这个问题。

孙文自己基本上没有批判过儒教或孔子。在后来那个著名的《三民主义》讲演(1924 年)中,他大讲"王道",高度评价《大学》的修身、齐家、

治国、平天下主张是世界最高的政治哲学；而且从他强调“大同”、“天下为公”的政治理想来看，将儒教或孔子的教说作为民族遗产，明显给予了较高评价，[17]但是辛亥以前的一段时期如何，却不得而知。总之，1924 年发表《三民主义》讲演以前，孙文没有明确的孔子论和儒教论，毋宁说对于这个从小接受欧洲文化教育、在幼时没有接触过中国文化教育的民族主义革命家来说，其态度是非常暧昧的。[18]孙文对于作为民族遗产、民族伟人的儒教和孔子，只是充满和普通人一样的敬意，应该是很妥当的说法。竭力推动革命运动的那两个泛弗洛伊德主义者邹容和陈天华，对孔子也没有什么特别的见解，也只是表示了传统性的敬意而已。陈天华在其遗书中就说过，如果需要宗教的话，尊崇孔教较为妥当。如果为了不违反习俗的话，还可以去信奉佛教。基督教谁愿意信就信，但却不可因此奉为国教。[19]作为言及所谓国教问题的一个例子，可见其程度如何。但同样作为革命宣传的文章，在秘密结社《龙华会章程》里，则直接强调孔子、孟子是主张对压迫，特别是对异民族统治造反的圣人。[20]但举出孔子的话语来作为造反、民族主义、民主主义根据，对革命派来说并不稀奇，即使他们描绘出了一个革命派式的孔子形象也不足为奇。革命派中，还是章炳麟的孔子论最引人注目。

章炳麟，也即章太炎，为激进的革命家，同时也是清朝考证学最后的大师。他总结了清朝的学术，企图将之改造成为新的所谓“国学”。时而他和改革派康有为、梁启超等人对立，站在革命派的立场烈批判他们的主张；他宣传民族革命大义的功绩，如他自负的那样可说是不朽的。章太炎的革命思想，又和他的学术密切相连。我们先前说过，考证学最后产生出来的是今文经学，这个今文经学出于考证学却超越了考证学，产生出了从正统的考证学看来是些奇奇怪怪放肆不羁的哲学主张，大多数学者对这样的今文经学都不同流合调，坚持文献实证之考证学正道。在继承清朝考证学正统的学者中，章炳麟作为最后一个学者兼思想家而展露头角。

章太炎独特的学术和思想，主要表现在《訄书》上。《訄书》有新旧二版，旧版《訄书》于 1900 年或 1901 年刊印，但是一些文章都是 1900 年 7 月以前写成的。新《訄书》继续了旧《訄书》的多数文章，又加以了大幅度

修改，甚至全篇削除而添加新的论文，于1904年在日本东京出版。他在新《訄书》出版以后，对变法改革派色彩浓厚的旧《訄书》采取了无视的态度，一般说的《訄书》都是指的新《訄书》，事实上章太炎之所以是个革命主义者也在于这新《訄书》。但是，章太炎不单是革命家，如将他看作传统学术史中的人物的话，终究还是离不开旧《訄书》。[21]

旧《訄书》从《尊荀第一》开始，到《独圣（下）第五十》，共五十篇（除开《附录》）文章，值得注意的是前六篇，因为这些文章显示了他的诸子之学。他认为欲将中国从今天困难的状态拯救出来，为之提供各种原理，首先应该将先秦诸子的思想加以再编，本书可说就是再编的概论部分。他首先赞扬荀子为今天的政治提供了根本原理。荀子思想的根本点，在于法后王。所谓法后王，众所周知，是指针对先王而法现在的新王，其根据在于"近古谓古，太古谓新"。《春秋》为了新王而作，荀子所谓的后王即是素王，所谓法后王也指法《春秋》。但他在如此论述今文派的理论的同时，却以之为荀子的主张，可见他依然明显保持了古文派的面目（数年后再返回来而已）。今文派的康有为、梁启超等最憎恨的就是荀子，康梁从根本上认为，荀子的礼法主义才是孔子之教受到歪曲的第一步。章太炎在《儒墨第二》中，承认了墨子的伟大之处，在指出儒家曲解了兼爱之说的同时，还是认为"非乐"主义、"短丧"主义丧失人心，认为兼爱说和张横渠的《西铭》宗旨相同。《儒道第三》认为，老子的清静立场实际上是非常阴鸷的，行一不义，和讨厌杀一无辜而得天下之儒家主义明显对立，认为历代政治中，统治者们一直施行着这种老子式的道家主义。《儒法第四》认为，法家式的东西于政治是绝不可少的，为法家的始祖商鞅作了辩护。还强调以形名来整治国家的管子说，列举出仲弓所说的"居敬而行简，以临其民"，赞美这才是儒法之君所为。他论述的儒墨、儒道、儒法之说法，显示了企图以墨家、道家、法家等和儒家融合，从此追求新中国的政治之道，这些都可说是《儒法》等章的意义。

《儒侠第五》有一个明显的特征，就是对不仅儒家，百家九流也批判过的"侠"大加赞扬。他认为，儒者的最高品质在于"杀身成仁"，只有任侠才能为国除大害、防范国之大患。尊重"侠"是清末变法改革运动鼓吹的新思

潮，章太炎也基本上将之作为百家九流之一而加以重视（“侠”当然不在所谓百家九流之中。且这个论旨在辛亥后的《检论》中得到发展，乃至将有名的盗跖和巴枯宁相比）。《儒兵第六》同样认为，古来儒者鄙视兵，也即军事或军事学方面的议论，但其实是不应该的，因为其是扎根于民性的东西，民性经常以乡射礼的形式而得到鼓动，认为兵之根本在于治气。

以上只是介绍了论诸子的几篇文章，其他四十多篇，也是处显示了他对诸子学的研究成果和见识，当然他也经常援引欧洲的学术、思想和佛典，洋溢着新时代的气氛。以华严、唯识等为中心的佛教哲学，是当时的新思想，但是现加以省略，只谈一下和本文主题有关的一点，这就是《客帝第二十九》。

客帝之“客”相对主而言。满族进入中国为天子，正是客帝。太炎说，在当今中国，军队的指挥者、海关的长官，都是欧美人担任而为“客卿”（春秋战国时代的政界用语），所以满族在中国当客帝，没有什么奇怪的，知道了这个道理则“反满之论可息也”，成为无用的东西。但是所谓客卿，是应有主的客，客帝之“主”到底是谁呢？太炎压抑自己说，不说了吧，“大音不入于里耳”，但最后还是说出来了，认为：如果一定要说的话，中国的共主（共通主人）自汉以来二千余年还未改姓，中国之共主非仲尼子孙莫属，中国的共主早在曲阜那个乡下存在着。总之二千年来凡称帝王者，不过是从周朝的齐桓公、晋文公到日本的幕府之类而已。

我们现在认为，旧《訄书》的值得关注之点，正在于承认孔子及其家系为中国的共主这一点。如此想法的根源，与其说是周代时的王霸之道，毋宁说是日本式的万世一系天皇制。这一时期的章太炎，充满将孔子的子孙、乃至孔子的地位作为共主，以历代各王朝的天子都从这个共主那里获得对帝位的承认，从而加以认同的幻想。这个共主之说，从其以共主为教主的家系来看，和康有为的教主不能说没有关连吧。

最后一篇《独圣（下）第五十》认为，之所以仲尼能够成为古今卓越圣人之理由，在于他从上古学术世界开拓了理性世界，建立了人伦之道，并整理了记载人伦之道的《诗》、《书》及其他典籍而流传于后世，孔子能成为中国共主，实际上也在于此。

1904年的新《訄书》,在开卷之首目次之前有《客帝匡谬》(意为订正《客帝》篇的错误)一文,对数年前自己的观点加以了否定。因为义和团事件之后,他树立了明确的革命主义立场。他自我批判《客帝》一文为"饰苟且之心,舍本崇教(孔教、教主等教,针对学之教)",认为不驱逐满洲,便得不到士之爱国、民之敌忾,不断受到侵略,乃至成为欧洲、美国的陪隶(奴隶的奴隶),不能主张自主而求之于仲尼之遗灵,从而对自己进行了弹劾,为此特录旧文,而宣告加以削除。章太炎还写了一篇《订孔第二》。文章首先引用远藤隆吉①的话,[22]认为孔子出自支那实为支那之祸本,支那如今失去进取之气濒于亡国,虽非孔子之罪,但孔子的出现造成了权威化、守旧主义。说孔子在道术上劣于孟子、荀子,以孔子而称学术、思想只不过是虚誉而已。孔子确实在道术上比不上孟子、荀子,但是有一点必须承认,这就是孔子是"古之良史"。孔子得左丘明之助编撰了《春秋》。和诸子百家相比,犹如北斗之星。司马谈、司马迁继承之,尔后出现《七略》。孔子以后,名副其实能和孔子相匹敌的,则是《七略》著者汉代的刘歆(在康有为那里,刘歆被认为是伪造孔子圣典的罪魁而受到了批判)。所谓《七略》,是将诸子百家的业绩最初加以分类体而系之的作品,后来成为《汉书·艺文志》之底本。1906年7月《国粹学报》第二〇期章太炎发表了《诸子学说略》一文。其为太炎诸子学的最后版本,堪称人们经常赞许的、进入民国后勃然兴起的"中国哲学史"式诸子学(或者说"诸子学式的中国哲学史")的最初成果。通常认为,现代诸子学肇始于太炎,其实太笼统了。现代诸子学首先在今文学上出现了康有为的《孔子改制考》为先驱,晚十来年后,才出现了(如果无视《訄书》的话)章太炎古文学式的诸子学。

他认为,中国学术整体缺陷,不在于支离而在于汗漫(散漫的界定)。汉武帝定儒教一尊之后,不管怎样放言高论,都是些不和孔子发生直接冲突的牵强附会。但是在周秦诸子那里,本来是各自固守自己的学统,独立

---

① 邓注:远藤隆吉(1874—1946年),著名汉学家,曾任早稻田大学教授,著有《支那哲学史》(金港堂1900年),《支那思想发达史》(富山房1904年)等。下面这段话出自《支那哲学史》。

独步，不相互援用和袒护，所以荀子对子思、孟子等十二子展开了不留情的批判和痛骂。显然和后世之人讨厌狭量以宽容为善，痛恨建立门户（学派之壁）提倡达识的不太一样。当然对此也有过非难，但本来讲说经典之学术和诸子的学术就不同。“说经之学”为客观之学，研究的是典章、制度、事迹，论是非，而不在于追求义理。反之，诸子之学为主观之学，将所有的典籍当作吾学之用，没有任何假借的必要。

还有一种诸子研究的心得，这就是古学本出于王官（朝廷各专门官府）。民间本没有学，要想做学问，非得去官府出仕成为官吏、仆役。不仕无学，无学不仕，学仕一也。秦国丞相李斯为学法令而以吏为师，都是古之道也。各自的官府，世世承传着独自的学业，和其他的官府互不干涉。随着战国时代中央官府的衰弱而流于民间，产生出了诸子百家。所以，诸子都称儒家、道家、法家之类的“家”，保守独特的传统而不混淆。章太炎的这种学术源流观，无疑远承《汉书·艺文志》，近传自章学诚之说。当是时章学诚已经被再发现和得到新的评价，在中国的知识分子中已经广为人知了。

儒家出自司徒之官。《周礼》有“儒以道得民”，可见是司掌教化，也即依据六德、六行、六艺教化民众为己任。所以孔子博学多能，教人忠恕之道。但是，孔子也有两面性：一是编撰历史、制定六经的孔子；[23] 二是从事教育的孔子，也即体现于《论语》、《孝经》的孔子。继承第一方面孔子的系统为“经师”，继承第二方面孔子的系统为“儒家”。汉以后，经师和儒家没有什么区别了，但两者还是应该有区别的。经师以求是为职，儒者以致用为目标。后者指向理想的实践，前者追求事实的确定，为了学术的学术。经师经常被批判成不通时务的腐儒，但是，其淡泊于名利之点，还是值得夸耀的。儒家的缺点，在于追求富贵利禄。而且不想当帝王，大儒只想当王者之佐，小儒只羡慕当诸侯大夫之士，其志甚为卑微。孔子说“沽之哉！沽之哉”，只能是名利主义的极端表现而已。盗跖骂“鲁国之巧伪人孔丘非邪？……不耕而食，不织而衣，摇唇鼓舌，擅生是非，以迷天下之主，使天下学士不返其本，妄作孝弟，而侥幸于封侯富贵者也”，也是指的这一点。孔子为七十二弟子求仕而开游说（本来“游说”一语带有鄙

视的语感)之端绪,之后儒者也兼纵横家了。孔子说自己之说为“不可无不可”,“君子而时中”。孟子认为孔子“圣之时者也空”。所以孔子之教也以“趋时”为特征,在行义时,也根据时势而变。所以孔子说“言必信,行必果”。所谓中庸,实际上也只是乡愿而已。孔子骂“乡愿,德之贼也”,实际上乡愿,乃指藏身里巷不求仕官之谓。那些褒衣浅带,矫饰言行,以惑天下之主者,应该叫“国愿”,其甚于乡愿。孔子讥讽乡愿,但没有讥讽国愿,仅此也可知其追求利禄之心。儒家式的道德,就只是为了利禄而奔走,绝无艰苦卓越者。谚语也说,“书中自有千钟粟”,此乃儒家避免不了的弊害。只要使用儒家的理想,其主义大多不明言可否,经常使得议论汗漫含糊(暧昧不鲜明)。基督教或穆罕默德教奉一尊之害,在于堵塞人的思想,儒术之害在于混乱人的思想。程朱陆王诸家只有权而无实的缘由也在于此。

但是孔子也并非没有功绩。他将学术的神怪世界一变为人文世界,将官府专门之学下放于平民,其功绩实为千古冠绝。但这些也只是二千年前的事,只是些过去,今天只剩下些热衷于利禄之点了。……

在《诸子学说略》以下,从独自的角度对道家、墨家、阴阳家、纵横家、法家、名家、杂家、农家和小说家,也即《汉书·艺文志》中的百家九流诸子进行了概括的论述。《訄书》中将“侠”算作诸子之一家的见解,在此没有得到坚持而显得有些不足之外,这篇论文作为清末诸子学之概论,和康有为的《孔子改制考》,堪称双璧。而且针对儒家式教育者孔子,也即当时最普遍的孔子形象(所谓“万世师表”),确立了作为历史学家(同时也是学术之父)孔子的形象,明确认为属于自己从事的清朝朴学系统。在此之上章太炎痛骂前一个系统,但都只是对今文学穷经致用主义的痛骂而已。他早在1903年那有名的《驳康有为论革命书》,便指出康的保皇主义实际上是热衷利禄而已。《訄书》认为孔子也是良史的看法,在《诸子学说略》得到了战斗性的扩充和叙述,这是他那革命式的、学术式的党派主义带来的巨大成果。他现在明确意识到了针对公羊主义的左传主义,针对今文学的古文学的立场。我们在前面论述了清朝考证学得出的诸子之一的孔子形象,而作为诸子的孔子形象中,最初便是作为“教主”;

也就是说，针对宗教性孔子形象，民族主义革命家章炳麟，现在又建立了一个历史家即学术之父的孔子形象。在这个孔子形象中，他在日本接触到的东西，譬如为了学术的学术之西方式的、清朝考证学容易接受的意识形态，以及对各民族学术思想特异性的认识，即规定文化传统个性的地势、政俗、材性，也即以地理环境、政治风俗、民族性三者为标志的认识，无疑起了相当大的作用。虽然站在革命主义立场，却很难否定致用；可说对知和行的严格区别，不再非难清朝考证学的"经道为二"，使得他的民族主义更加精彩起来了。对于康有为站在激烈的改革主义立场、认为是堕落学术首犯而加以纠弹的顾炎武，也转而认为是民族学术的传统大师而给与了新的评价。因为民族主义的根本不在于理论，而在于对民族的实事求是的爱情。只有对民族过去的善恶美丑加以正确的研究记录，才会产生出对民族的爱情来。[24]

章太炎的这种孔子论、儒教论，是否革命派的普遍认识当然还是一个疑问。但总之对从民族革命主义的立场出发，同改革主义的激烈斗争中——对章太炎而言同时也是今文学对古文学的斗争——产生出来的新孔子观、儒教观，必须要有充分的认识。其作为民国以后所谓国学，或者是国故学的基础，和来自康有为的"整理国故"意识一起，扩展到了整个学术界。这里还想介绍一下章太炎于辛亥以后民国二年(1913 年)12 月发表的《驳建立孔教议》一文，堪称对孔子论所作的总决算式的论述。[25]这篇文章是章太炎反对随着中华民国的成立而突然再次爆发的康有为孔教主义，及其影响下组织而成的孔教会运动的宣言。所论也非常有趣，康有为孔教论的代表作基本上都有翻译介绍，而章太炎的这篇文章还未有介绍，为了纠正这一缺点，现将全文揭示如下：

驳建立孔教议

（全文略①）

---

① 邓注：以下为岛田对《驳建立孔教议》的日语训读文。1978 年岛田写作本文时，该文还很难看到，所以才将全文翻译以介绍给日本读者。现鉴于篇幅关系加以省略。文中有 26，27，28 三个注码，也省略之，注释文则照录。岛田使用的是《太炎文录初编》，1933 年浙江图书馆校刊本。该文现收入上海人民出版社 1982 年版 5 卷本《章太炎全集》等版本。

以上为章炳麟孔教反对论的全文。也就是说,改革主义者、今文学派(公羊主义者)康有为有三种说法:一、承认孔子为诸子中的一人;二、孔子的出生为神秘的宗教性存在,是改制的教主;三、而其教的内容毕竟是非神秘性的,而且是开明的、世界性的。针对这三种说法,民族主义革命家、古文学派(左传主义者)章炳麟的观点是:第一点基本相同;第二点完全否定(孔子并非宗教家,而是历史家,所以亦是中国文明的恩人);第三点一半肯定,也即教说的内容是民族性的这一点相同,但是对于是否开明的这一点,太炎的关心的角度全然不同,更何况冠以世界的孔子、让世界披上光明之孔子教等,更是空虚的豪言壮语而已。两者主张的根本分歧在于如何对宗教(不管其核心大小,在要求信仰之处充满神秘)进行评价,随之而来的,是所谓相对欧洲"文明"国,中国之所以成为中国之信心的存在。这不能单看作是改革主义和革命主义之政治斗争,也不能简单地看作在它们的根底里的今文学对古文学之中国传统学术的学派之争。而应该考虑到,民国以后他始终坚持反孔教主义,同时又是读经运动(以儒教经典为学校的正式课目的运动)最热心的倡导者。他的反孔教主义,以及对儒教肆无忌惮的批判,如吴虞所说,在五四新文化运动中是反礼教主义、反儒教主义的一大源泉。[29]但到后来,章太炎自己悔恨自己十几年前"妄疑圣哲之狂妄逆诈之论",沉痛地撤回了自己的孔子批判。[30]

四、清朝政府的孔子政策

以上论述了清朝末期辛亥革命前后,革命潮流中的孔子观。最有特色的是章炳麟的孔子论,但其并非是风靡革命派的新孔子观。一般认为,"所谓革命派的大多数继承维新派(变法派、改革派)的潮流,其共通之处,仅仅在排满(打倒清朝)这一点上和维新派的人们区别开来",[31]这样说有着一定的道理。但是改革、革命两派结果都没有提出彻底否定孔子权威的主张。从而仅在孔子问题上,清朝统治者方面也不可能特别对他们的言行提出什么具有根本对立的见解。当然,譬如采用孔子纪年(革命派为黄帝纪年)之类会否定清朝正朔的企图,所以是非常困难的,

其他譬如康有为提案孔教式的官制改革之类,如要想实行的话也不是很困难。但是所有的东西都随着戊戌政变的失败而流产了。

这一时期,清朝方面对孔子的态度还是多少有些变化。当然,站在体制一方的学者、思想家们的孔子观旧态依然,最多在开明的孔子这一点上做出响应时代的姿势而已。从张之洞的《劝学篇》(1898 年)看到的,便是这样的孔子—儒教形象。值得指出的,倒是清朝政府方面对在教育体系、祭祀体系中的确立孔子的地位方面作了许多积极的工作。1904 年 1 月《奏定学堂章程》,主要以日本的学制为榜样制定了近代学校(特称"学堂")制度,[32]其细则的学务纲要有"中小学堂宜注重读经,以存圣教"之条。还说:外国学堂有宗教一门,中国之经书唯中国之宗教。学堂不读经书,尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子之道,则所谓三纲五常悉废绝,中国必至无能立国,等等。于是规定初等小学堂,在第一学年到第五学年一周三十小时的授业中,开设十二小时读经讲经课程。其他还要在讲堂设立孔子的神位(木雕),每日在孔子神位前礼拜;每月一日和十五日,校长教员一同率领儿童们做礼拜;春秋两次丁祭、旧八月二十七日孔子诞生日特行三跪九叩头之礼,停止授业,此时校长要发表以"尊崇孔教爱戴大清国"为宗旨的讲话。《奏定学堂章程》发布以后,讲堂要放上"皇太后万万岁"、"皇帝万万岁"的木牌和孔子的木牌三样东西。皇太后当然指的是慈禧太后了。

两年后的 1906 年,借重新设立学部,也即近代意义上的教育行政总括机关的机会,为新学堂教育提出根本方针而颁布了《钦定教育宗旨》。[33]《宗旨》规定:中国政教固有之处,宜速发明,以拒异说者有二:"曰忠君,曰尊孔。"中国民质欠缺之处,宜速箴砭之,以图振起,又规定了三条:"曰尚公,曰尚武,曰尚实。"《宗旨》对它们作了一一解说,譬如《忠君》条,讲日本教育中最重万世一系之皇统,我清朝也深仁厚泽数百年,云云;在《尊孔》条,讲泰西学说进入中国以来,导致轻视圣教抛舍伦常是为大谬。各国教育,必尊重保护自己的言语、文字、历史、风俗、宗教。所以其学堂皆有礼敬国教室。孔子之道大而博,不但是中国万世不变之宗,也是五洲生民共同仰望的圣人。日本尊皇倒幕,汉学功不可没。日本国

民的知识和技能在近年能和欧美齐驱并肩，却还在将我国圣贤名言至论教给学生，以激发他们的志气和忠义。何况孔子生于中国，历代受到尊崇。学堂不问大小，宜以经学为必修科目，创造赞扬孔子之歌，以化末俗浇漓之习。春秋丁祭日及孔子诞生日，必须在学堂奏音乐行祭典，云云。

另外，还有一种值得注意之事，就是从来孔子庙祭只是中祀，这里却上升为了大祀。[34]为了此事同年十二月学部的上奏文曰，先前为确定教育宗旨而上谕，提出忠君、尊孔、尚公、尚武、尚实美五个项目，但其根本为尊孔。今天，外国习染日深，道之防营愈岩。西洋的君主即位，首先要做信教之誓，其国民所去之处，必定派教士同行，首先建立教堂。可见以宗教为主位，主位先定，百变不离其大本。然而在我国，只以孔子为宾位，孔庙仅列于中祀而已。愿特诏升为大祀，云云。这个上奏得到裁可，孔庙之祭，和天地之祭、清朝宗庙之祭同样，成为了皇帝亲自参拜之大祀了。虽然是教育上的措施，国家祭祀的孔子祭地位的上升，但在讲实施的意义时，却是拿欧美基督教来作对比。在某种意义上说，尽管康有为是逆臣而绝对不允许进入中国内地一步，清朝政府反而将康的理想逐渐加以实行了。

五、社会主义（无政府主义）集团：否定的孔子形象的萌芽

辛亥革命时期革命派中，已经出现了一些受过社会主义、无政府主义洗礼成为新型革命家。譬如在东京以刘师培、张继为中心的集团，巴黎以吴稚晖、李石曾为中心的集团等。与其说他们是社会主义者，还不如说是些无政府主义者，东京集团出版了名叫《天义》的机关杂志，巴黎出版了《新世纪》之机关杂志。两个杂志的主张都很激进，对儒教（“名教”意义上的）持否定态度，但是都没有发表过特别对孔子作指名道姓的批判和集中攻击的文章。何震（刘师培夫人）在《女子复仇论》一文中，批判了历史上男子对女子进行压迫的事例，“名为礼教实为羞辱而已，名为义理实为无耻而已，……不扫荡儒家邪说，即无昌明之期”等，只是一些近似的

例子。《新世纪》第二号(1907年8月11日)发表的《三纲革命》一文,对君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲所谓三纲,从平等的“科学真理”立场进行了否定,但其中根本没有言及儒教和孔子之处,有点不可思议。只是《新世纪》第五二号(1908年6月20日)的一篇投稿《废孔征言》(署名“绝圣”),指名道姓地攻击批判了孔子,才为我们预料之中的东西,其说大致如下:

恐惧迷信,世界强权之所基也。基以迷信,助以恐惧者,宗教是也。基以恐惧,助以迷信者,政府是也。所倚有重轻,斯改革有难易。故宗教之革命难,而政治之革命易。政教分立之国之政治革命易,而政教混合之国之政治革命难。……一种族之盛衰兴灭,恒与其迷信之深浅为比例。……今之论者,漫不加察,竟以欧西之文明,归功新教,不知使无科学之发明。吾未见欧西之文明逾有今日也,科学者,进化之利器也。迷信者,愚昧之桎梏也。……

支那者,政教混合之国也。亦恐惧,亦迷信。故至今日始梦呓立宪。为此厉阶者,非孔丘乎?孔丘之为宗教家否?吾不过问。唯自政府之所利用,人民之所迷信之一面观之,虽喙长三尺者,能辨其无宗教之现象乎?呜呼,孔丘,砌专制政府之基,以荼毒吾同胞者,二千余年矣。今又凭依其大祀之牌位,以与同胞之酬酢。立宪党之如何舞蹈,吾不能知。独怪热心革命者,或发扬周秦之诸子,或排斥宋元之诸人,而于孔丘则不一注意。夫大祀之牌位,一日不入火剁,政治革命一日不克奏功,更何问男女革命,更何图无政府革命?擒贼先擒王,不知之?抑毋亦有所迷信者乎。吾请正告曰,欲世界人类于幸福,必先破迷信。支那人之迈于幸福,必先以孔丘之革命。

破世界人之迷信,世界人之所有事也。支那人者,世界人之分子也。破支那人之迷信,即破世界人之迷信也。吾辈支那人也……

行孔丘之革命,奈何?往者有取片言只行,而加戏谑斥驳者矣。顾杯水耳。孔毒之入人深,非用括骨破疽之术,不能庆更生。鄙意尽集一生之言行,分门著论,言则取类似者,仿左氏博议之例,排比为题,

痛加驳斥。行则或就身世,或以所言反诘,要勿稍留余地。顾予之能事至浅,不克奏此伟绩,志士仁人切心救世者乎?予虽不敏,愿竭绵薄,从君子之后焉。

五四前后的新文化运动、反儒教(反礼教)运动可说直接继承了清末革命派,而收集孔丘的言行而痛加驳斥的主张,在今日的批孔运动中得到了辉煌的实现。然而辛亥革命前的这一时期中,他们对新学理的介绍普及乃至政治活动非常繁忙,无暇对儒教道德和孔子进行攻击。反动的孔子的孔子形象,也还在形成的端绪状态。

结　语

综上所述,可作如下概括。

一、清末的孔教问题,是变法自强运动中的一环,而且亦是中国传统学术的必然归结。面对帝国主义的侵略,中国为将"国民"团结起来,当然需要追求一个核心。改革派倡导孔教,和学派间的对立密切地结合在一起,出现了章炳麟的反孔教主义。两者都是以诸子学为背景而立论的,因而也成为诸子学复兴的一大契机。

二、康有为以孔子作为宗教性教主,章炳麟以孔子为民族文化伟人,可见议论的分歧不是对孔子的否定,而是应该不应该作为信仰的对象,在作为应该尊崇的对象这一点上是没有问题的。然而辛亥前夜,革命派中的无政府主义或社会主义系统中反孔子的动向也初见端倪。前面(一)里面说的孔子观如果说是反帝国主义的话,无政府、社会主义系统则可说是站在反封建主义立场的主张。如以康有为的孔子观、儒教观为最右翼的话,无政府主义或社会主义的当然就是最左翼了,章炳麟则可说是中间的。章炳麟以孔子为中国独自礼俗(所谓礼教,名教)的渊源,对其礼俗当然应该保护维持,康有为当然更是这样认为;而对另一个阵营来说,礼教则是理所应当否定的东西,礼教的元凶就是孔子。

三、戊戌以后,康有为的孔教主义从中国的改革、革命议论的表面暂

时消失了。[35]在有名的《民报》和《新民丛报》的论战中,也没有出现过。但是与民国成立同时,其又开始了激烈的主张,并结成了孔教会而展开了全国性的积极活动。关于宪法是否应该明文规定以孔教为国教,成了一大社会论争。其又和袁世凯的反动主义结合,显然形成了针对革命的反动主义阵营。为此以陈独秀为首的知识分子理所当然地进行了反击,其旗手为《新青年》杂志。后来由于俄罗斯革命的影响,经过五四运动,建立了中国共产党,形成了大规模的反帝反封建政治运动。在这一运动中,孔子问题不可能成为重要的争论点,但是,从广泛意义的意识形态斗争方面而言,反孔子、反儒教依然未失去其意义,最终形成了批林批孔运动,也可说是一锤定音吧。其先驱早在辛亥时期,在东京及其巴黎的无政府主义、社会主义者之间就产生了。

以往论述孔教问题、孔子问题以及儒教问题等的文章中,基本上没有言及和清朝学术发展的关联,只是有一些从变法、革命的意识形态问题着手的论述。但是如本文开头所说,这个问题和中国学术史本身密切相连,我认为没有这方面探讨的话,便得不到全面的理解。本文希望能弥补以前的缺点。

补 说 一

就此结束本文,略感唐突,所以想作一些补充。第三个孔子像,也即开明的孔子像,明显是和西洋资本主义文明接触的结果,也即"西方冲击"的结果,而非考证学的结果。但本文将之和第一个、第二个孔子像一起都当作考证学的成果而加以概括,是因为本文的宗旨在于将孔子问题作为中国传统学术史内在的逻辑发展而加以讨论的,所以来了个四舍五入。关于"西方冲击"的意义,在行文中有所论述,所以这样做也是能得到原谅的。我想强调的,是西方冲击以前,事实上、逻辑上的孔子诸子化,是中国学术本身发展的必然归结。当然,如果炸药不点火的话便不会爆发。但是我现在将爆发的原因放在炸药一方加以了论述。西方冲击无疑对促进炸药的形成起了不可否定的作用,但炸药的本质部分,还是早就有的。

补 说 二

当然梁启超以后并不是没有谈到过孔教或孔子。譬如在《新民丛报》连载的《论中国学术思想变迁之大势》一文,在其最终章(1904 年 12 月号)的注中这样写道:“近世新学者流,动辄以排孔为能。”思想自由之路一旦开启,不免矫枉过正,二千年来的古籍没能束缚国民的思想,孔子学说今后也不可能成为进步的障碍,所以今天如此行为没有什么益处。“一二魁儒之必与孔子为难者,则于旧伦理有所不满意,谓孔教以家族为单位,使我国久困宗法社会,不能入国民社会者,孔子也。谓孔子假君主以威权,使二千年民贼得利用之,以为护符者,孔子也。”他认为这些部分当然不可否认,但是,那些都是孔子的小康之教。孔子另外有天下为公大同之教,为何不注目于此?这岂不是于民贼有利吗?如果能维系一个民族的心理的话,也就能实现有秩序的进步。……

上面所说“一二魁儒”不知指的是谁,我想应该包含章炳麟在内吧。

注释

[1] 北京大学儒法斗争史编写小组、哲学社会科学基础读物《儒法斗争史概况》一二〇页(原载《北京大学学报》哲学社会科学版,1974 年第六期)。而文中引用的出典,可参照齐钟久《太平天国的反孔斗争》,北京人民出版社《劳动人民反孔斗争简史》等。

[2] 有关对太平天国反满民族斗争的传承,可在孙文、朱德等人的回忆录中看到。但是有关反孔的,即使在五四反儒教运动之际,也很少提到太平天国反孔。

[3] 朱一新《无邪堂答问》二,《汉书 · 艺文志》条。

[4] 关于汪中的墨学论,可参见吉川幸次郎的《日中诸子学释义》(《吉川幸次郎全集》第二卷),本书收载的《清朝末期学术的状况》等文章)。

[5] 梁启超《清代学术概论》二,小野和子译(平凡社《东洋文库》)十五页。

[6] 狩野直喜《两汉学术考》第十五《感生帝之说》,第十六《作为感生帝的孔子》,以及他的《中国哲学史》六二三页,刘逢禄条。

[7] 全汉昇《清末的“西学源出中国”说》(《岭南学报》四卷二号)。章炳麟的出

狱欢迎会谢辞演说(参见岛田《中国革命的先驱者们》二〇五页)。

[8] 本文没有明确指出谁是压杀者,总之是强调礼的荀子学统(朱子学也在其中)吧。可参见梁启超的《论支那的宗教改革》(《饮冰室文集》第三册,以及拙著《中国革命的先驱者们》),谭嗣同《仁学》下(朝日新闻社《中国文明选》,小野信尔、吉田富夫、狭间直树译注《革命论集》中有小野氏的翻译)。

[9] 康有为《戊戌奏稿》(1911 年 5 月刊),以及中国近代史资料丛刊《戊戌变法》二。这个上奏文有小野和子的全译本,收入《民国初政治评论集》(《中国古典文学大系》,平凡社)。

在本文校正之际的追记:根据黄彰健著《戊戌变法史研究》(中研院历史语言研究所专刊之五十四,1970 年),《戊戌奏稿》所收二十五篇中,真正是戊戌年原文的只有二篇,其他都是康有为自己后年的伪作(或者经过大幅度改作),这里列举的关于孔教的奏文据说也是伪作。这真是惊人之观点,其在考证上尽管有些固执和武断之感,但现今我无力反驳,只好暂时承认。因此,将之作为真的上奏文而加以论述的本文就有了改订的必要了,但是我读到黄氏之书时,本文已经脱稿付印了,所以便不修改本文,只在此加一个注记。幸好本文的宗旨,在于讲变法派康有为的孔子论、孔教论,戊戌年间的这个上奏文即使不存在,也没有大的障碍。因为即或是伪作,也是康有为自己的伪作,而且是公车上书孔教论的一个展开,伪作的时期是在 1898—1911 年 5 月之间,也即辛亥前夜的一段时期内,所以不会给理解后来梁启超的孔教不急论造成什么影响。也就是说,如果读到了辛亥前夜康有为的孔教论(其直接诱发了章炳麟的孔教否定论)的话,而且也是有可能阅读的,也就够了。再说一句,即使《戊戌奏稿》所收的东西原本不是这样,以重视孔教(亦即国教)为宗旨的上奏文,在光绪二十四年六月时,也存在过,《戊戌奏稿》所收的,只是以此为基础的"伪作"而已吧,如此推测,绝非无稽之想像。

[10] 根据孔子纪年,这一年(光绪二十四年,1898 年)为二四四九年。而所谓"以孔子配天",只是在祭天时拉上孔子配祭。根据民国二年康有为《以孔教为国教配天议》的说法,还要崇重天坛,建设明堂,冬至天坛之祭祀,上辛明堂之祭,要以孔子配上帝。天坛、明堂之祭时,总统率领百官行礼。地方上则要建立祭天之庙配孔子。学校要利用以前孔子庙,中央新设立上帝,配孔子。据此,学校(原文,学宫)的正面主神设天(上帝),其名却称孔子庙,地方(地方乡邑)学校也是同样的。可想存在着天庙(配孔子)和只有孔子的孔庙两种吧。

[11] 可参见市古宙三撰《保教和变法》一文(收入他的《近代中国的政治和社会》一书),还可参见小野川秀美的《康有为的变法论》(《清末政治思想研究》所收),野村

浩一著《近代中国的政治和思想》第一部第四章等。

[12][13] 梁启超《论支那宗教改革》(《饮冰室文集》第二册)。

[14] 陈焕章《孔教会序》(1912年10月作,《孔教会杂志》第一卷第二号,1913年2月刊)。

[15]《戊戌变法》第四册五〇五页,《饮冰室文集》第二册。最后的"传教之功课"等数句在《湖南时务学堂初集》里没有。关于这样的儒教世界传道理想应该说是康有为的,可参见前面的小野川著书,一九四页。而《异教丛编》四《汨罗乡人学约纠误》则是来自反动派方面的批判。

[16]《饮冰室文集》第四册。亦可参见小野川著书,二七〇页(《清末的思想和进化论》);市古著书,二五五页(《梁启超的变法运动》)。

[17]《三民主义》民族主义第六讲。

[18] 关于其中一例,可举出《平实(人名)尚不肯认错》(1908年,新加坡《中兴日报》)。这篇文章为了解孙文思想形成的重要文献。

[19] 拙著《中国革命的先驱者们》七七页。

[20] 岛田、小野著《辛亥革命的思想》二一八页。

[21] 以下,关于章炳麟及其《訄书》,可参照小野川书第八章《章炳麟的排满思想》,高田淳著《章炳麟、章士钊、鲁迅》。本文提到的章炳麟的学术思想,可参见岛田的前书。最近有关于《訄书》的稿本等加以详细探讨论述其思想形成的研究论文发表,(《文物》1975年十一号,汤志钧撰),但与本文的趣旨无关。

[22]《历史研究》1975年四号一一六页靳砺的一篇短文,对这一段做了文字修改。

[23] 章太炎认为六经为史书,只有记载事实的史书,才能培养民族的"国性"。(参见前面提到的拙著,二三六页)。

[24] 岛田前书,二三五页。

[25]《雅言》第一期。以及《太炎文录初编》二。

[26] 民国孔教运动的最大目标在于将"以孔教为国教"明确记入中华民国宪法,为此介绍了世界各国宪法都有国教的记载(智利、瑞士等)。

[27] 宪法起草委员会在讨论国教问题时,认为以孔教为国教和五族共和主义相矛盾,从而否决了,引起了国教派的一致反对。康有为撰写了《孔教会序》(《孔教会杂志》一卷二号),孔教总会发表了《宪法起草委员会关于国教否定敬告全国同胞书》(同杂志一卷九号,1913年10月)等。后者说"传闻内蒙叛王乌泰伪示曰","近日探得中国的举动,废去孔教。孔教既废,佛教何能保"?"天下未有不爱敬自家教主,却能爱敬

他人教主者”。关于国教，说蒙古、西藏的佛教根据信仰自由原则即如以往加以承认就是了。章太炎对此说更加以了反驳。而内蒙的“叛王”，指民国元年十一月十一日，乌泰王发表“愿保护佛教，而无奈服从库伦”之声明（吴宗慈编《中华民国宪法史》论坛异同集粹五三页，1924年）。

[28] 康有为孔教主义关于破坏佛寺、道观和淫祠或运用于学堂的主张，实际上得到了一定的实行。

[29]《吴虞文录·明李卓吾别传》。

[30] 章太炎《致柳翼谋书》（1922年6月15日），《章太炎政论选集》下册，第763—765页曰：“大著（指柳诒徵的《论近人讲诸子之学者之失》《史地学报》创刊号）所驳鄙人旧说，如云‘孔子窃取老子藏书，恐被发覆’（《诸子学说略》道家之条）者，乃十数年前狂妄逆诈之论……妄疑圣哲，乃至于斯。是说向载《民报》（《国粹学报》之误），今丛书（《章氏丛书》）刊削，不意浅者犹陈其刍狗，足下痛箴砭，是吾心也。感谢感谢。”（《史地学报》一卷四期，通讯栏，1922年）

[31] 斋藤秋男、新岛淳良著《中国现代教育史》七二页。

[32]《光绪朝东笔录》光绪二十九年十一月丙午。刊本《奏定学堂章程》。其他还有陈青之《中国教育史》，斋藤秋男、新岛淳良《中国现代教育史》，服部宇之吉《孔子及孔子教》（一一八页以下）等。

[33]《光绪朝东华录》光绪三十二年三月戊辰朔。

[34] 同上，十一月戊申。

[35] 丁文江《梁任公先生年谱长编初稿》光绪三十三年（1907年）七月条有，民国后孔教会的中心人物陈焕章是月在纽约发起昌教会，引用了陈写给梁启超的信，说：“可见南海先生最初并无坚持言教的主张。”而陈的信说：“弟于本年二月初九入纽约哥伦比亚。……前期先生在纽约时屡与弟商及，或专言政，抑专言教，弟谓不若兼言之。先生又谓不能兼，顷在英伦犹有书来，言不能定此公案，然弟则确欲兼之，因中国固当革命，教界矣亦当革命。”

儒教中有生命的东西

给我的题目是“儒教的现代意义”，但是，对于“现代”这一时代我还没有充分认识，回答不了如此大的课题。所以改成了“儒教中有生命的东西”这个笼统的题目。[1]

今天一般认为，儒教已经完全是过去的东西，死的东西。似乎没有考虑儒教在如今还有什么“有生命的东西”。在中国，可认为是五四运动以来的，以及人民共和国建国以来彻底的反儒教斗争，造成了如此状况。在日本，明治以后儒教除了为政府的一些政策偶尔随声附和以外，什么事都没有干过，只是说教而已，所以在思想界失去了信用。[2]只是在最近，所谓NICS(NIES)诸国经济上的跃进，经常被人称之为“儒教资本主义”。[3]而中国的现代化政策，随着建立有中国特色的社会主义的口号，使得重新理解传统、理解儒教的气势不断高涨，引起了热烈的议论。由此看来，儒教里恐怕还是有“有生命的东西”或者是“苏醒的东西”存在着吧。

儒教是什么？我认为儒教以宋学(朱子学、阳明学)为中心。宋学是以四书(《大学》、《论语》、《孟子》、《中庸》)为中心的思辨性儒学，“学者(学习者)”在学习四书时，非常讲究按照顺序循序渐进。首先读《大学》，读后即确定了学问“规模”，也即把握住了儒学大纲。朱子在《大学章句·序》说过：

> 盖自天降生民，则既莫不与之以仁义礼智之性矣。然其气质之禀或不能齐，是以不能皆有以知其性之所有而全之也。一有聪明睿智能尽其性者出于其闲，则天必命之以为亿兆之君师，使之治而教之，以复其性。此伏羲、神农、黄帝、尧、舜，所以继天立极，而司徒之职、典乐之

官所由设也。三代之隆,其法寖备,然后王宫、国都以及闾巷,莫不有学。

这里所谓三代,即儒教所说的黄金时代,其特征是政府组织非常完备。儒教政治思想最显著的特征在于"一开始便有政府"这一点。圣人周公构想的政治理想记录在《周礼》,其中针对人类生活的任何局面建立对应的官职,即所谓《周礼》三百六十官,其组织完备得近似滑稽。道家的理想世界则为一种没有中央政府也没有官员的无政府主义,[4]比较起来二者有天壤之别。官僚主义在历史一开始时便存在的吧。

人到了八岁,王室的太子(或诸侯世子)、贵族子弟、街头庶民的孩子们,都必须进入小学,学习行仪作法、扫除整顿、来客应对、读书计算等。十五岁时进入大学(庶民的子弟则要选拔),学习哲学、政治学、圣贤的前言往行,养德,也即"究理正心,修己治人之道"。具体而言则为《大学》里那有名的八个条目:"格物,致知,诚意,正心,修身,齐家,治国,平天下。"(《中庸》二十二章所谓"与天地参",详说之则是"赞天地之化育,则可以与天地参矣"。)[5]可说是设定在这个治国平天下的深处最根本的东西,从格物开始的学术过程,严密地讲到"与天地参"而终结。就这样,在学校培养有德之君子,这些君子成为政府官僚(中央和地方),统治人民。或者在家居(仕官前或引退后),在乡党实践道德,于是天下就会太平。[6]

在周朝封建制度时代,并列着鲁国、齐国、晋国、楚国等"国",总体上的存在被称为"天下",秦始皇统一后诸"国"消灭,国和天下的区别暧昧了。但是治国、平天下的顺序和区别在观念决没有废止,到儒教史终结也没有整理为一。十七世纪的大学者顾炎武[7]说:"有亡国,有亡天下者,……仁义充塞,而至于率兽食人,人将相食,谓之亡天下。"认为保国是君和臣的责任,保天下则"匹夫之贱与有责焉耳矣"。[8]到了后世"天下"一语便包含了上面所说的含义。不管怎样,国家之上更有天下的格局,终究未变。[9]

上面我提到儒教提出了有关"学者"的独特人论,[10]其学习的内容谓"格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下(与天地参)"之体系,[11]学习场所为学校[12]之观念。我相信在这里存在着儒教所谓"有生

命的东西”。[13]特别是所谓《大学》的八个条目明确地提出了“家”也即家庭、家族问题,值得关注。据专攻西洋哲学的朋友说,西洋哲学一般不以家庭、家族为思索对象,议论大都从天下、国家突然跃到个人。[14]

由于时间关系,以下只能分项目作出一些简单的评论,对背景的说明不得不省略。但是,我想在从儒教中寻找“有生命的东西”时表明我的动机和立场。

1. 首先是常识主义。人们经常一方面为中国文明的悠久和伟大感到惊叹,加之赞扬;一方面又认为这个文明的核心——儒教充满糟粕而加以赌咒和否定,认为一文不值,这无论如何都是反常的(中国文明的核心是什么有各种说法,在中国最近一般认为是儒教)。而且,我对儒教采取普遍主义的立场,也可算常识主义的一种吧。[15]世间将儒教看作非常特殊的东西,甚至认为它没有世界其他思想体系那样进步和发展的迹象,作为哲学是浅薄的,作为意识形态是反动的、毫无成果的、凝固的东西(和黑格尔式的中国观在本质上相同)。认为儒教不可能产生出任何进步的思想,中国不可能产生欧洲近代思想式的东西。[16]或者有人认为,将中国史上的现象加以欧洲式的承认,对于追求中国自己内在发展的历史家来说是不应该有的。我对以上说法深感怀疑。

还有一个问题,这就是儒教是为君权、专制体制服务的思想体系,还是对君权有抑压性和批判性。一般都认为是服务的。但是我并不这样认为,应该说是对君权抑压性的、批判性的。我曾经学习过的京都大学这种意见占主流。[17]诸如谏官制度的发达、灾异说等很有力量之类,从十七世纪的正统儒者黄宗羲著作《明夷待访录》(1663 年)来看也一目了然。[18]此事和常识主义没有什么必然关联,但我的这个观点也可能受到了什么影响,所以现在提出来说一下。

2. 我认为应该把儒教和习俗切开,只看作思想。当然,儒教培养习俗,[19]也经常出于和习俗合而为一的状态。譬如今天成为大问题的韩国总统全斗焕事件,有人说其腐败的根源在于儒教的家族主义,似乎一言中的。但是,类似的腐败在日本历史上也再三出现过,如藤原氏、平家氏家族的荣华都是如此,但从没有人说这些腐败和儒教有关。[20]从中国的例

子来看,对那些腐败横暴敢于相对抗的,一般都是些受到儒教伦理鼓舞的理想主义者,对这些事实必须引起重视。儒教不仅仅只是将习俗加以追认和合理化,儒教特别是宋学存在的理由在于改革习俗。[21]历史上存在过无数不拘情面、铁石心肠的理想主义者。

3. 我认为儒教中至今还存在活生生的东西,而且相信它们会得到正当的生存权。但需要声明的是,我并不期待儒教完全复活,再出现一个儒教充满每一个角落的所谓儒教社会。这也是不可能的。我期待的是将儒教作为历史遗产加以正当评价和冷静分析的态度,在新融合创造出来的现代文化中得到再生。[22]譬如今天,儒教的女性观就不可能再延伸。但以此缺点而称儒教是非人道的权力化,反动的权力化,就未免太夸张和自虐了。中国一般的士大夫都认为基督教是愚民的宗教而加以轻蔑,其中也有不荒唐无稽之处。譬如针对基督教的处女怀胎、在水中步行、天地创造神话、亚当夏娃故事等,以及因信仰对象不同而对其他教加以迫害之类的残忍非道,为这种残忍非道、荒唐无稽所支撑的政治,人类曾受过多大的苦难呀!所以伏尔泰将这种基督教体制称之为“l' infame”(污辱),高喊“Ecresez l' infame”(打倒污辱)。然而基督教对人类作出的巨大贡献,在科学和民主的今天,谁也没有怀疑。

言归正传。儒教中“有生命的东西”,我首先已经举出了:

(一)对教育的重视,提出了“学者”这一人的典型。

(二)对力的否定。力和法律一起,在儒教那里是德的反对概念,一般认为立足于德的政治为王道,立足于力的政治为霸道(当然表面上还是诈称德),力也有肉体劳动意义上的力和武力等意义。《孟子·滕文公上》说,劳心者治人,劳力者养人,前者称为大人,后者称为小人。

德的反面 ┌ 法律
　　　　 └ 力——┌ 武力
　　　　　　　　└ 体力

这是区别精神劳动和肉体劳动、鄙视劳动的根据,[23]产生出譬如士大夫蓄长指甲之类的风习。蔑视法律在今天也行不通了。只是对武力的评价,绝对否定武力在今天的世界还是非常有意义有用的原则。[24]

（三）根据井筒俊彦①的说法，东洋哲学传统的主流最初以“无”为中心。[25]当然，说东洋哲学是“无的哲学”并非自他开始，在日本来说是很一般的看法。只是他在以前的佛教禅宗的那种极端无的主张之上，更加上了老庄，将它们全部和伊斯兰神秘主义哲学相结合，论证其为表层有（有分节的假象）、深层无（绝对无分节的真实在）之基本形式的无的哲学，思路精细，规模宏大，展开了前人未发之说。我曾经在一段时间内醉心于此，但回到清醒状态时，发现那么儒教如何呢？儒教哲学应是真正的“有的哲学”，这是谁都无法否定的。于是儒教哲学就不算东洋哲学，至少不算是主流了，我们不禁要问，这样的看法把握到历史的真相了吗？井筒自己也承认，有和无同样都是站在形而上学的原理上的（即绝对无分节的东西），权利应该同等。[26]我认为将儒教形而上学发展为传统的有的哲学，决非无意义的。井筒曾经深刻地将儒教形而上学（宋学）的中心问题把握为“未发”、“已发”、“豁然贯通”，[27]但是却难免有点牵强附会之感。[28]

（四）儒教是否宗教，以前一直有所议论。在今天也有像任继愈那样强烈主张儒教宗教性的，[29]但在我的印象中却是少数派。我认为有趣的观点，是冯友兰提出的“境界”说。[30]冯友兰根据人的自觉（觉解）深度而获得的“境界”，分为自然境界、功利境界、道德境界，以及最终极境界的天地境界，他将天地境界翻译为 Transcendental Sphere。[31]在我们的常识中，自然、功利、道德之后，其次就应该为宗教，所以天地境界也指宗教境界是当然的了。但是冯友兰将之彻底否定，说天地境界即为圣人境界、哲学（形而上学）境界而已。冯友兰创造了被称为“新理学”（所谓“理学”之朱子学）之独自的哲学。[32]他认为，哲学是让人达到天地境界的东西，这明显是根据儒教哲学传统而来的。我认为应该注重中国的这种独特的思维方式，而加以深化。其无疑可更加丰富人类的思索内容。

（五）还有一个经常被放在后面的问题，这就是越南历史家 Nguyen

① 邓注：井筒俊彦（1914—1993 年），日本著名语言学家、伊斯兰教和东洋思想研究专家。1957 年，将《古兰经》首次直接从阿拉伯文译成日文。曾在中国出版过《伊斯兰思想历程》（秦惠彬译，今日中国出版社 1992 年）。

Khac Vien(阮世英)提出的相对于“汉文儒教”的“人民儒教”问题。[33]我认为人民儒教之观点完全可以成立,但是还没有有价值的文章问世,现在只作为一个项目列举出来。我想顺便提一下和韩愈并称的大文学家柳宗元。中江兆民在《一年有半》中曾称“民权是至理,自由平等是大义……此理即使在汉土,孟轲、柳宗元早就看破,非欧美之专有”[34],柳宗元在《送薛存义序》里指出过,所谓官吏只是由民拿出的租税“佣”“役”者,家中被佣者如果偷懒、盗窃、横暴的话,应该直接加以罢免。如果官吏犯了那些罪行又该如何呢? 民如今畏于“势”而不能为,官吏自己也应该“不得不恐畏”。不仅是兆民,幸德秋水、三宅雪岭等明治时代的民权运动家和思想家中引用过《送薛存义序》的人不少,而不可思议的是,非常热心引用古典的清末民初中国的改革家、革命家们却很少引用该文。至少我的印象如此。为什么呢? 所以我认为,对儒教首先必须将之放在儒教圈中去考察,由此可发现儒教更多的可能性。

(六) 我想举出“万物一体之仁”的思想。[35]儒教的根本思想是“仁”,所谓“仁者爱人”。在宋学兴起时出现了新的仁说,值得关注。这就是程明道的“天地万物一体之仁”说。“仁者以天地为体,以万物为四肢百体(身体诸部分)。”“医书言手足痿痹为不仁,此言最善名状。仁者,以天地万物为一体,莫非己也。认得为己,何所不至?”他还说:“按住脉搏时,最可知仁为何物。”以之为前提的,是儒教的根本性直观“生”、“生生”的立场,这是和宋学一齐回忆起的事实。心之德的仁为“生天地之物心”也即生物之心,所谓天地之仁,只能在一个一个人那里发现。王阳明复兴了程明道万物一体之仁说并加以了扩充。落井之幼儿、鸟兽的哀鸣、草木的枯折,以及看到瓦石毁坏时,在人的心中同样会引起“不忍之心”,这就叫做万物一体之仁。儒教的大纲《大学》所说的格物、致知到治国平天下,都是讲的万物一体之仁的具体实践之道。

注释

[1] 是“儒学”还是“儒教”呢? 中国一般通称“儒学”。

[2] 在中国,连续出版过梁漱溟的《东西文化及其哲学》(1922 年)、熊十力的《新

唯识论》(1932年)、冯友兰的《新理学》(1939年)、金岳霖的《论道》(1940年)等独创性的研究论著。

[3] 这句话谁最先说不得而知,我却是赞成的。可参见森岛通夫《明治维新思考——技术差克服的革命》(《续英国和日本》1978年,岩波新书),R.P.多雷(Dore)著《江户时代的教育》日语版序(1969年),《朝日新闻》1987年11月5日《韩国的秋11》等。但是亚洲的资本主义和产业文明有着外来既成一面,不可忽视。

[4] 小岛佑马著《中国古代的社会经济思想》中的《道家的虚无思想》条,载小岛著《古代中国研究》(东洋文库)二九三页以下。

[5] "天人合一"也基本同样。张岱年、李泽厚在论述中国民族、中国哲学的精神时都举出了"天人合一"。见张氏的《中国文化与中国哲学》(深圳大学国学研究所编《中国文化与中国哲学》1986年),李氏著《中国古代思想史论》(1985年)末章,等。

[6] "君子笃恭而天下平"(《中庸》第三十三章,也见《孟子》)。

[7] 顾炎武《日知录》十三,《正始》。

[8] "君、臣、民"(韩愈《原道》)。

[9] 也即和可以改姓易号(国)不一样的,自然永远的东西,也意味着"社会"。当然在今天,也指可想起所谓"世界"的自然。

[10] R.P.多雷(Dore)著《贸易摩擦的社会学——英国和日本》(岩波新书)九〇页,将之和对照型的人的类型("英国的一般倾向")放在一起。而且,本书还有《权威和仁德经济的成功中儒教起的作用》等章。

[11] 孙文《三民主义》,山口一郎译《孙文选集》第一卷,八七,一一三,一二二,二五五页,安藤彦太郎译岩波文库本,上,九四,一二四,一三六页,下五六页等。《孙中山研究日中国际学术讨论会报告集》(1986年,法律文化社刊)岛田基调报告《关于孙文研究的一些己见》(收入《隐者的尊重》筑摩书房,1997年)。

[12] R.P.多雷(Dore)著《江户时代的教育》日本语版序。Ⅸ页里关于明治日本说道:"这是一个一千年前便有'学校'观念之文化,至少在五十年乃至一百年前全国各地便可以看到被称为'小舍'的'学校'的社会。"

[13] 儒教的"治国平天下"主义只要是明治时期天真书生壮士的豪言壮语,其实就应该再认真地讨论一下。因为人们终究不能逃避政治,而众所周知的"万人首相"理念就是民主原则。

[14] 讨论家庭真的是小市民幸福主义吗?

[15] 我比较欣赏"人不论在何处都是差不多的"这句话(似乎是小田实说的)。在此之上才可以考虑所谓民族性等等。

[16] 为了减少误解,我赞同《思想》五六五(1971 年 7 月)鹤见和子提出的需要探讨"思想的语言"的建议。现在似乎有必要从东亚世界儒教的国际比较中产生出儒教论,并将之虚构为普遍(鹤见语)的东西,在此之上去再去探讨欧洲、伊斯兰、印度等思想体系。

[17] 重泽俊郎《周汉思想研究》(1943 年)一八九页。

[18] 关于本书,在日本似乎没有说明的必要。西田太一郎译注,收入平凡社《东洋文库》。

[19] 譬如"礼教"、"名教"之类。鲁迅高呼"吃人"的礼教(《狂人日记》)。

[20] 在我的笔记本上有如下记录。矢野畅曾问过冈纳·缪尔达尔,如果再写一部"亚洲的剧本"时,以什么为题材呢? 缪尔达尔回答说,"精英的腐败"。见《京都新闻》1983 年 8 月 18 日,第二版。

[21] 余英时在《中国近世宗教伦理与商人精神》(1987 年,台湾版),批判了马克斯·韦伯的"儒家对'此世'一贯采取妥协的态度"的观点,认为宋学具有改革主义性格,强调宋学和"此世"的态度非常紧张。而多雷(Dore)著《江户时代的教育》日语版序则如下写道:"在欧洲,特别是在苏格兰或荷兰等国,新教基督教起了建立合理的社会制度、民主化、经济成长等作用,在日本,以儒教道义为中心教育也有同样作用。"

[22] 关于这个问题,可参见注[11]所引我的基调报告的末尾部分。

[23] 最近,阅读了李约瑟博士写的《四海之内》的中译本的介绍(载《新华文摘》1988 年 9 月,二〇四页),他在书中写道:"中国史上的封建官僚制度产生出重农主义,与之有关,也产生出了中国史上一以贯之的劳动尊崇观念。历史上伟大的思想家、艺术家,即使是官吏士客,对劳动都有着敬仰爱怜之情。而且,官吏必须掌握工程、运输必要的技术知识,对劳动有一定的理解。"和我的说法看起来有些矛盾,但实际上没有矛盾。不管怎样,现在还想知道的更深一些。

[24] 孙中山强调中国是世界上最先进的和平主义国家。理由是在中国古代便存在着"崇高的政治思想"(山口译《孙文选集》第一卷,八二页,岩波文库本《三民主义》上,八七页以下)。

[25] 井筒俊彦著《伊斯兰哲学的原像》(岩波新书,1980 年),《意识和本质》(1983 年)贯穿着这个观点。《思想》七五三(1983 年 2 月)《宇宙和反宇宙》一文可谓井筒说的纲要,但实际上(二十五页)他认为:"东洋哲学——虽然不是但主流是……"他还是为儒教哲学留了后路的。对此我想为我的轻率道歉,但从整体印象来看,和我同样感受的人应该很多吧。

[26]《意识和本质》二五页,但此时,应该将先前指出的图式改为"表层上有(有

分节），深层里有（绝对无分节）=真实在"，但会变得平板单调，枯燥无味。将表层无"现象"看作空洞虚无假象的观点在儒教（宋学）里却是看不到的。原因在于害怕被看成佛教式的东西，井筒氏的如此看法又如何呢？

[27] 参见《意识和本质》八〇至一〇〇页，也可参见蒋国保译中文版《朱子学与阳明学》岛田自序第三项。结果我对他的说法还是抱有疑问，但是知道了对儒教哲学还可作如此深奥美妙的分析，非常感动。

[28] 其他，只要是标榜东洋哲学的，便免不了要对"东洋"的内容作地域上的规定，关于这一点他没有明确说明。参照《伊斯兰哲学的原像》序，V页。

[29] 《文史知识》1988 年第六期（总八四期）任继愈撰《具有中国民族形式的宗教——儒教》一文，简要地阐述了自己的观点。

[30] 这里专门论述了《新原人》（1943 年）。可参见岛田译注《王阳明集》（中国文明选，1975 年）的解说，收入《中国的传统思想》美玲书房，2001 年，二十一页以下。《美玲》二八一（1984 年 4 月）对冯氏的《哲学回忆录 6》（吾妻重二译）的自说作了概括。

[31] "The Spirit of Chinese Philosophy" by FungYu-lan, translated by E. R. Hughes。这个翻译事业译于北京在冯氏密接协力之下进行着。翻译语似乎也由冯氏自己确定。

[32] 《新理学》（1939 年）为其代表作。可参照岛田著《新儒家哲学熊十力的哲学》（1987 年，京都大学人文科学研究所共同研究报告《五四运动的研究》第四函第十二册）第五章《冯友兰的哲学》，以及《美玲》二八一（1984 年 1 月）冯友兰《哲学回忆录 5》。

[33] *Confucianism of the Mandarins and Confucianism of the People in Trandition and revolution in Vietnam*，原文为法语，发表于 La pensee 105（Oct，1962）发表。

[34] 《中江兆民全集》第一〇卷，一七七页（《一年有半》第二）。柳宗元文见《柳河东集》卷二三，还可见《唐宋八家文》，《文章规范》等。

[35] 以下见岛田《朱子学和阳明学》（岩波新书），余英时《从价值系统看中国文化的现代意义》（1984 年，台湾）有："中国人的基本态度是'人与天地万物一体'。"

关于注[33]的补记：

最近看到了森正夫撰《关于 Nguyen Khac Vien 资料——论《越南的儒教和马克思主义》（名古屋大学文学部《研究论集》一〇四，1989 年 3 月）。这是一篇对于理解 Nguyen 的理论有极大帮助的大作。

对“儒教和二十一世纪”的建议

（一）我写这篇概要非常吃力，乃至主持者准备了以防万一用的稿件（日本中国学会第四十五届大会，1993 年 9 月 25 日颁发的小册子里的第一稿）后，再一次允许提出本文。所以本文为第二稿。在此称前一篇为 B，本文为 A。本来应该废弃第一稿 B，本文和注都应该以第二次稿 A 为准，但是未能统一起来。因为我个人的原因，造成了人力和物力的浪费，特从心里表示歉意。

（二）第一次稿 B 的注释部分后，R. P. 多雷（Dore）著《江户时代的教育》的《日本版序》以下的数种书籍因为鲜为人知而一一介绍了目次。因为我意识到本文写得不太好，所以想以此来加以弥补。（编者注：本文是 A、B 稿统一的产物，所以和《中国研究集刊》杂志所载的有若干不同。）

我是研究东洋史的，对日本中国学会不太了解。只是一贯从事研究儒教思想史，特别是从思想层面来考察中国社会史，所以才被邀请参加会吧。给我的课题是“儒教和二十一世纪”，算是合乎时宜的课题，但我对二十一世纪的具体形象、时代形象没有很好的把握和想像。特别是对科学进步会使世界变得怎样难以想像。例如生物技术的进展，生殖医学的进步等。精子保存技术及体外受精、代理母亲、内脏移植术的进步、环境问题……由祖父的精子而生出来的孩子的人伦关系，谁的儿子谁的孙子、儒教对此应采取什么态度？不仅是科学，关于民主的问题也很多，核原子、爱国主义、世界和平，联合国对这些问题都没有做过什么预测吧。我只是感到忧虑。我想值此似乎不应该接受在这里作报告的邀请。但是主持者说，题意可以缓慢地解释，就不要推辞了。

于是我想到了一个好主意。对我的研究历来有着强烈的批判。有人说,我的中国思想史研究总的来说是要在中国的思想史中读出欧洲"近代"来。[1]对此我想藉此机会,进行反驳和辩论,这样的议论也许和大会的主题相符合吧。我的立场只是被理解为所谓"近代主义",对此稍稍有些抵抗感。但在此还是权且如此。虽然有些不当,还望谅宥。

在进入正题之前,先想介绍一个话题。这就是"罢市",也即商人一齐关闭店铺,商人的罢工。这和今天的课题儒教论似乎没有多大关系,我认为还是有某种"作用"的。在明代中叶频繁地出现过"罢市",当然一般是反对肆意的苛捐杂税的请愿活动,时而是拒绝在前任地声名狼藉的知县赴任的罢市,有时居然会取得成功。[2]特别值得关注的,是和商务没有什么关系的事件,譬如官宪、乡绅对下层民众进行非道横暴的措置以及宦官对正义派官僚的欺负,于是民众起来反对、反抗等时的同情罢市、联合罢工等等。一般而言印象中的中国商人也即所谓前期的商人,在做买卖时非常狡猾,[3]寄生于权力而吸取利益(这样的群体确实存在,譬如盐商),而不是那种对自己的买卖具有自信和自觉,拥有自己的信念和主张,能在当局面前堂堂开陈者的形象。这种罢市现象迄今还未得到很好的研究,但到1949年中共军队进入北京为止就一直没有断绝过。在日本,譬如江户时代的商人们,有过这样的行动吗?敢于罢市的中国商人和江户商人,哪一个是近代的,哪一个是前期的?[4]对此应该和余英时所说的士"弃儒就贾"现象联系起来考察,可以改变我们的常识。我虽然不是那种必须把儒教和它的故乡中国联系在一起来考察的人,但也不认为两者完全没有关系。对于确定中国的性质,我们在作推论时的根据,必须在此进行根本性的斟酌,作为告诫之一,首先介绍了这段话题。[5]

如今有人只将儒教看作是消极的、逆时代而行的、反近代化的保守反动的支柱,一无所取。[6]但我并不这样认为。我认为儒教拥有杰出的、积极的思想体系。明确地说我是拥护儒教并为之辩护的,对此我曾利用各种机会表明了这一点。为了慎重起见,这里想引用一段讲演的话来作为对"儒教和二十一世纪"的提议:"遗憾的是我并不认为,在今天的中国儒教能够完全复活,重新出现一个儒教社会,这是不可能的。我只是期待正

确的评价,并在新的综合性的现代文化中得到再生。"[7]我的如此职业性儒教态度的根源,在于学生时代读到黄宗羲的《明夷待访录》和王阳明的《传习录》而感动共鸣的个人体验。[8]

然而,儒教到底是什么呢?最近加地伸行提出了儒教为宗教之独创性见解,[9]但是现在我还不具有评论加地说法的素养。也有沟口雄三从十个方面对中国儒教加以考察的说法,[10]但我说与其将之作为习俗性的东西(中国的、而且是旧中国的),还不如将儒教作为常识意义上的思想来加以考察。[11]我们战前出生的人认为这是很自然的。在此之上想将儒教放在朱子学—阳明学的线上(包括《明夷待访录》)来加以思考。我以前便对当今对儒教的议论抱有极大的不满。其不仅对儒教明确的历史发展视而不见,反而似乎认为是值得忌讳羞耻的史实,因而故意不提朱王,所以我感到不理解,也甚为不满。[12]

儒教大致拥有如下的思想体系:

成为圣人的实践:(性善。[13]存天理、去人欲。德)修己治人(内圣外王)。

德:典型的 vox populi , vox dei(相对,日本的天孙降临的神敕)。《孟子·万章上》,万章问曰"人有言,至于禹而德衰,不传于贤而传子,有诸"……尧舜禅让传说。世袭否定。

所谓的人是"学者":[14](相对于"信者"等)为己之学,自得。

学的内容、过程:"格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下"。[15]

学的场所:"学校"。

学的方法:朱子学、阳明学独特方法为"讲学"(相对于"朴学"而言)。

《明夷待访录》(1663 年)《学校》篇[16]的梗概(附录,《原君》、《原臣》的大概)。当时学校的学生(生员、秀才)和今天的学生不同,其学术充分、年龄大,且不经常上学。然《待访录》认为学生上学是去听讲义并参与讨论。说:

学校,所以养士也。然古之圣王,其意不仅此也,必使治天下之具皆出于学校,而后设学校之意始备。非谓班朝,布令,养老,恤孤,讯馘,大师旅则会将士,大狱讼则期吏民,大祭祀则享始祖,行之自辟雍也。盖使朝廷之上,闾阎之细,渐摩濡染,莫不有诗书宽大之气,天子之所是未必是,天子之所非未必非,天子亦遂不敢自为非是,而公其非是于学校。是故养士为学校之一事,而学校不仅为养士而设也。

三代以下,天下之是非一出于朝廷。天子荣之,则群趋以为是;天子辱之,则群擿以为非。簿书、期会、钱谷、戎狱,一切委之俗吏。时风众势之外,稍有人焉,便以为学校中无当于缓急之习气。而其所谓学校者,科举嚣争,富贵熏心,亦遂以朝廷之势利一变其本领,而士之有才能学术者,且往往自拔于草野之间,于学校初无与也,究竟养士一事亦失之矣。于是学校变而为书院。有所非也,则朝廷必以为是而荣之;有所是也,则朝廷必以为非而辱之。伪学之禁,书院之毁,必欲以朝廷之权与之争胜。其不仕者有刑,曰:"此率天下士大夫而背朝廷者也。"其始也,学校与朝廷无与;其继也,朝廷与学校相反。不特不能养士,且至于害士,犹然循其名而立之何与?

东汉太学三万人,危言深论,不隐豪强,公卿避其贬议。宋诸生伏阙捶鼓,请起李纲。三代遗风,唯此犹为相近。使当日之在朝廷者,以其所非是为非是,将见盗贼奸邪慑心于正气霜雪之下!君安而国可保也。乃论者目之为衰世之事,不知其所以亡者,收捕党人,编管陈、欧,正坐破坏学校所致,而反咎学校之人乎!

嗟乎!天之生斯民也,以教养托之于君。授田之法废,民买田而自养,犹赋税以扰之;学校之法废,民蚩蚩而失教,犹势利以诱之。是亦不仁之甚,而以其空名跻之曰"君父,君父",则吾谁欺!

郡县学官,毋得出自选除。郡县公议,请名儒主之。自布衣以至宰相之谢事者,皆可当其任,不拘已任未任也。其人稍有干于清议,则诸生得共起而易之,曰:"是不可以为吾师也。"其下有《五经》师,兵法、历算、医、射各有师,皆听学官自择。凡邑之生童皆裹粮从学,离城烟火聚落之处士人众多者,亦置经师。民间童子十人以上,则以诸生

之老而不仕者充为蒙师。故郡邑无无师之士,而士之学行成者,非主六曹之事,则主分教之务,亦无不用之人。

学官以外,凡在城在野寺观庵堂,大者改为书院,经师领之,小者改为小学,蒙师领之,以分处诸生受业。其寺产即隶于学,以赡诸生之贫者。二氏之徒,分别其有学行者,归之学官,其余则各还其业。

太学祭酒,推择当世大儒,其重与宰相等,或宰相退处为之。每朔日,天子临幸太学,宰相、六卿、谏议皆从之。祭酒南面讲学,天子亦就弟子之列。政有缺失,祭酒直言无讳。

天子之子年至十五,则与大臣之子就学于太学,使知民之情伪,且使之稍习于劳苦,毋得闭置宫中,其所闻见不出宦官宫妾之外,妄自崇大也。

郡县朔望,大会一邑之缙绅士子。学官讲学,郡县官就弟子列,北面再拜。师弟子各以疑义相质难。其以簿书期会,不至者罚之。郡县官政事缺失,小则纠绳,大则伐鼓号于众。其或僻郡下县,学官不得骤得名儒,而郡县官之学行过之者,则朔望之会,郡县官南面讲学可也。若郡县官少年无实学,妄自压老儒而上之者,则士子哗而退之。(以下省略)

围绕东林书院的斗争。[17]侯外庐的明末时代观。[18]横井小楠的《国是三论·富国章》(1861 年)。黄宗羲和横井小楠的连续性或类似性。[19]作为批判主义的儒教,作为政治出发点以及批判场所的学校(讲学)之政治思想史意义。

冯友兰的《新理学》(新朱子学)的人论《新原人》。哲学的目的,境界 Sphere,自然境界 Natural Sphere,功利境界 Utilitarian,道德境界 Moral Sphere,天地境界 Transcendental Sphere,圣人。非宗教之哲学。

熊十力(1885—1968 年)、易(王船山)、唯识、王阳明。

《新唯识论》新儒家。

尊生、彰有、健动、率性。

井筒俊彦说:“我认为,痛感以融合东西哲学睿知的形式,构筑新时

代新多元世界文化范例的必要，在今天如此思想状况下，如果需要东洋哲学能够发挥什么样的积极作用的话，那就应该是东洋‘无’的哲学，……在思考建立一个柔软的宇宙的可能之处出发的新的柔软心的思想发展。”(《思想》1987 年 3 月《宇宙和反宇宙》一文的末尾)，那么像儒教这种典型的有的哲学(宇宙哲学)的作用又在哪里呢?

万物一体之仁(安部公房《赤茧》的主人公和某个家庭主妇的问答)。

注释

[1] 岛田最初的著书《中国近代思维的挫折》1949 年筑摩书房版，改订版(其只是修改了注文，没有修改正文)1970 年版。改订版有新写的长篇《后记》，表明了自己的立场。此书受到了山下龙二、岩间一雄、沟口雄三等人的批判。沟口雄三对此有着最详细的论述。我曾对山下、岩间两人进行过反论(请参见本书第二部)，但还未对沟口进行过反击。这是因为我对他的议论还有一些不能理解之处。将一些个别论点搁置，现想对“读出欧洲近代云云”的宗旨进行反论。首先想指出的是，拙著(新版)八四页的《补记》有这样一节:“读者们很容易地便可以观察到，著者在本书中建立了一个欧洲近世那样的——或者是给予市民社会的近世形成力量的那种欧洲式的——典型上的东西，企图在这个对照上去理解旧中国。”所谓《补记》，看起来似乎是旧版(1949 年)没有而在新版(1970 年)时补上的，其实不然。这个《补记》是本文中写漏了而加以补写的意思，最初旧版时就已经(但放在九三页注记的末尾)存在。也就是说，我的这本书决非即兴而作，请注意这一点。

其次我在《后记》中写道，中国史研究者经常不得不意识到欧洲史的展开一事，“意识到对于生活在今天的我们来说，是没有别的办法的事情”(三二九页)。当然，像我这样的人拥有一些西洋学方面的知识，所以说没有别的办法听起来似乎有些傲慢。但是作为我个人来说，中学、高中乃至大学教导出来的思维方式和倾向，即使想极力摆脱也不是那么简单的事。我是带着如此“洋意(针对本居氏所谓“唐心”)”而进入中国社会思想史研究之道的。当时有谁和我有同样经历、而同样研究一个对象，和我走的道路完全两样呢?我想没有吧!况且在我们的心底的欧洲主义也有着即使压抑也压抑不住的(同三三一页)痛苦在里面。

[2] 袁枚《小仓山房文集》二，《吏部侍郎亲公神道碑》。

[3] 最近发现的(井原)西鹤的《日本永代藏》卷四《放入心的古笔屏风》有如下的话:“在日本国，对中国的贸易投资需要大胆，难以预测。只是中国人坦承直率，一旦口

头约定的话绝不违约。丝绸布匹的内面和卷口的品质决没有变异,药材也决没有赝品,木就是木、银就是银,不管贸易多少年都不会变化。”(晖峻康隆译注,《小学馆图书》,一四八页)。对中国商人的酷评,是从何时开始的呢?

[4] 余英时《中国近世宗教伦理与商人精神》(1987 年,台北),森纪子译《中国近世宗教伦理与商人精神》1991 年,平凡社)。

[5] 再举一个例子。熊十力《论张江陵》(1950 年。1988 年,台北明文书局再刊)二页有:“中国自吕政(秦始皇帝)以来二三千年帝政之局,社会上显分为上下两阶层。下层即贫苦小民,故亦谓之下民。全国最大多数农民及工人,小商业者皆是。向所谓四民中之士,亦属于此。士大夫一词为官僚之称,四民中之士则小民也。”我认为,这个结论出自熊十力的亲身体验,就我的狭窄读书范围而言,是不能否定的东西。(参见岛田著《新儒家哲学熊十力的哲学》(京都大学人文科学研究所共同研究报告《五四运动的研究》第十二分册)第三章,《熊十力的生涯》)。所谓生员,一般都似乎认为他们都是些利用准官吏的特权来发财的人,实际很多人教私塾等,类似于日本下级武士,过着贫苦生活的很多。

[6] 认为中江兆民“为了献身民主革命……在儒教伦理支撑之处,使我们看到了日本民权思想的弱点”,石田雄编《明治政治思想史研究》(1954 年,未来社)二九九页的主张即为此例。(桑原武夫编《中江兆民的研究》1966 年,岩波书店,四七页,上山春平论文)。

[7] 参见岛田《基调报告——关于孙文研究的一些己见》(孙文研究会编《孙中山研究日中国际学术讨论会报告集》1986 年,法律文化社刊,四五页)。但是,这里没有使用“中国的”等几个字。为了知道我的彰显儒教的真实意图,最好读完载入该《报告集》中的文章。

[8] 我最先读完《明夷待访录》是在 1940 年 3 月 5 日大学二年级时的事。我读的本子,为收有胡适写的《黄梨洲的学生运动论》(收入《胡适文存二集》)和罗经的《黄梨洲的政治思想》的大中书局本(民国二十二年第六版),里面还有“偏点者顾宁人”的字样。反正都是胡乱地读了几句,感动得加上了圈点。读到王阳明《传习录》(岩波文库本)是在同年秋天(三年级),关于此事在《京都大学广报》四二八号(1992 年 5 月)上撰有文章。

[9] 加地伸行《儒教是什么》(1990 年 10 月,中公新书)。

[10] 1988 年 9 月在立教大学召开的论坛“儒教和亚洲社会”上沟口雄三发表的同样题目的基调讲演中提出,在思考中国儒教和政治、经济、社会的关连时,有六个方面的问题,是为最初的发表,后来在《思想》七九二号(1990 年 6 月)正式发表。这十个

方面分别为:(1)礼制、仪法、礼观念;(2)哲学思想;(3)世界观、治世理念;(4)政治、经济思想;(5)统治者的责任理念;(6)教育论、学术论、修养论,道德论;(7)民间伦理;(8)共同体伦理;(9)家族伦理、君臣伦理;(10)个人伦理。

[11] 但是此种场合也有松本广治《反骨的昭和史》(1988 年,劲草书房)那样的,到底要有多少条件才算"儒教的影响"之类的不安。松本是大阪下层劳动者小饭馆的长子,旧制大阪高等学校第一期毕业生,考入东京大学法学部,勇往直前地投身于共产主义运动而被投狱,因不转向而于 1936 年刑满释放后,对友人表明,从此放弃当职业革命家,为了过一个普通市民的生活而进入产业界,他在《述怀》中说:(参加马克思主义运动时已经形成了一定的人生观)构成我的人生观因素的,一个是儒教的教诲,二是康德之流的德国哲学理想主义。"恻隐之心仁之始也"、"见义勇为"、"自反而缩,虽千万人吾往矣"、"朝闻道夕可死也"等话语在我血中流淌,相信为世为人为正义,不顾自己,是为人的尊严,云云。(《序·出生》四页,关于康德主义部分省略)。(岛田撰《论孙文宣扬儒教的动机》,载《山根幸夫教授退休记念明代史论丛》1990 年 3 月,汲古书院,一三七四页,注五)。这些所谓"儒教影响",不可谓不自然。

[12] 如此一来,如何看待清朝的学术(所谓考证学)便成为一个问题了,对此可参见以下著作:(1)中央公论社《世界的历史》9,《最后的东洋社会》中,岛田撰《明代文化的庶民性》一章(收人《中国的传统思想》,2001 年,美玲书房)。(2)《日本学者论中国哲学史》(1986 年,中华书局)所收拙稿中的注的部分。我这样写到:

> 在我看来,如果以阳明学代表明学,以考据学代表清学的话,其结果两者达到了同一结论,或者说,几乎到达了同一结论。也就是说,由于明代王阳明—李卓吾自我意识的提高,由于清代考据学固有的历史主义的性格(要之孔子也不过是百家诸子中的一人!),带来了(或者,几乎带来了)儒教和孔子的相对化。要是注意这一点,明学和清学的关系,与其说是一个历史阶段进入下一个历史阶段,不如说是同一阶段的表与里的关系。……今天,清朝考据学的"实事求是"被不恰当地扩大解释了。好像是整个的清代学术文化都是实事求是的、理智的、高级的,而与此相对照,整个的明代学术文化恰好是空室洞洞的、没有进步性的、低俗的。我认为,事情是相反的。第一,应该认识到考据学的实事求是,只是单纯的文献实证主义。今天往往听到这种的说法:某甲是研究经济学的,而不是研究经济的。这个说法对于考据学也可以适用。从学术的广义上来看,如果把阳明学全盛时代的整个学术和考据学全盛时代的整个学术加以比较的话,哪一个是真正的实事求是的实学呢?缪荃孙关于清朝的掌故之学(即当代史研究)有如下的评论。他在为杨

钟羲《雪桥诗话》所做序中说:“国朝文人,经学史学,均超出明人之上。独至一朝掌故之学,不如明人远甚。郑端简王弇州固无其人,即纪载汇编之书,金声玉振之集,国朝亦无有也。”除此之外,还有军事学、农学、本草学、航海学、徐霞客的《游记》、宋应星的《天工开物》、陈第、梅鷟的文献考据学……以四大师为代表的佛学也很景气。再者,把时代扩大一些,顾炎武、黄宗羲、顾祖禹、颜元等是属于明学,还是属于清学呢?另外还有所谓“低级庸俗”的通俗读物等,也都暂且未予考虑。

如此丰富多彩的自然发生的实学风气,其哲学基础,是阳明学。良知(多次被单纯的称作“知”)决不是知识。良知是属于跟知识完全不同的领域的,良知有比知识更深奥之处,并且是主宰知识的东西。有名的精金之喻和多次出现的“大端唯在复心体之同然,而知识技能,非所与论”、“大要出于良知同,便各为说何害”(《传习录上》第九九条,《传习录·答顾东桥书二》,《传习录下》第九三条等)。这些说法,讲的就是这个意思。在清朝读书人中,文献主义之风的兴起(这是和当代史之不振相为表里的现象),是清朝政府野蛮镇压的结果。所谓乾嘉盛世难道不可以说是文化(整个的文化)上的畸形的、不幸的时代吗?

[13] 关于还在现代日本存在,于经济面也有正面作用的儒教遗产,多雷(Dore)氏认为有“仁政”观念以及性善说。作为最近的例子,请参见深田佑介、雷纳尔多·多雷共著《如果没有日本型资本主义何为日本》1993 年,光文社,二二页以下,二一四页以下等著作。而 F·柏格尔著、渡边利夫译《今天的亚洲四小龙是如何建立起来的》(1993 年,中公新书)第五章之Ⅱ,《工业的新儒教》(特别是“自己研钻”),以及 W. T. 狄柏瑞著、山口久和译《朱子学和自由的传统》(1987 年,平凡社选书)第二讲《朱熹和自由主义教育》,第四讲《明代的新儒学和黄宗羲的自由主义思想》等都讲到了儒教。

[14] 岛田译注《大学、中庸》(朝日新闻社,中国古典选,1978 年)上,三二页。现收入《朝日文库》。

[15] 孙文说“在中国有着连外国的大政治家都没有见过,没有讲清楚的有体系的政治哲学”(译文。山口译《孙文选集》第一卷,一一三页,岩波文库本《三民主义》上,一二四页)。我认为孙文之言并非夸大。参见岛田撰《论孙文宣扬儒教的动机》一文(1990 年,汲古书院《山根幸夫教授退休记念明代史论丛》)。《三民主义》讲演(1924 年)中孙文极力宣扬儒教,是因为他采取的容共政策遭到右派的不满,为防止他们从国民党分裂出去而采取的措施,决非出于衷心,高桥勇治《孙文》(1944 年,日本评论社)曾如是批判过。

[16] 译文为了便于朗读,从岛田著《中国革命的先驱者们》(1965 年,筑摩丛书)的《中国的卢梭》拔萃出来。也可见注[8]。

[17] 小野和子的几篇论文精彩地指出过,东林书院、东林派的言论混入了《明夷待访录》中。小野和子《明代的党争》(《中世史讲座》九,1992 年,学生社)概述了所谓东林党、东林书院派的斗争和思想。

[18] 十六世纪,特别是从十六世纪后半到十七世纪,中国的哲学思想界出现了可以和诸子百家争鸣的战国时代相媲美的,活泼的创造性研究气氛(侯外庐《十六世纪中国进步的哲学思想概要"《历史研究》1959 年,十号)。

[19] 源了圆的《横井小楠的学术、教育、政治——"讲学"和公议、公论思想的形成》(杂志《日本思想》三七号,1991 年,贝里坎社),论述了朱子学者小楠的这一立场是如何展开发展的,意味深长。本来应该刊登在前一节里。

黄宗羲·横井小楠·孙文

孙文是民族主义革命家,但他同时也是民主主义革命家,建立了亚洲最初的共和制国家的革命领袖。只要是民主主义革命家,理所当然的就是反儒教主义者,不管他自己意识到没有。但果真如此吗?我在很早以前,也是在神户的有关孙文的会上,曾被庆应大学的山田辰雄询问过:平素似乎对儒教不太关心的孙文,在作三民主义的讲演时,为何那么热情地赞扬起儒教来了呢?当时我没能答复上。从那以来我一直被那个问题所缠绕,也得到了不少感想,今天趁此机会介绍一下。虽然可能没有直接回答那个问题,也可供参考。而且关于这个问题,昨天(11月29日)在第三小组会(孙文和中华文明研究部会)上也说过一些,但没有能全面展开,所以在此也想全部说出。

众所周知,孙文反对君主制、主张共和主义革命的宣传小册子,从明末清初儒教的大学者、阳明学派的黄宗羲(1610—1695年)著作的《明夷待访录》中,抽出了第一章《原君》(何谓"君主"?),第二章《原臣》(何谓"臣"?)两章。现在这本小册子尚存。其中孙文亲自送给支援者南方熊楠的小册子,今天还保存在和歌山南方熊楠记念馆。[1]

一、在其中黄宗羲主张了些什么呢?他认为君主是为了人民而存在的。说君主为天下之客,民为主。君主一个人怎么也忙不过来,所以需要助手,这就是臣下,君和臣具有同样意义,君臣没有区别。所以,儒教有"亲亲"、"尊贤"两个原理,君主并非仅由血统,而必须由"贤"之基准来考虑。而后世的君主却认为天下万民是自己的私物,极尽暴虐,号称"天下之大害者,君而已矣"。

二、但是,尽管尊贤有道理,但血统主义很牢固,是一个现实问题,所

以会出现凡庸恶劣之君主。怎么办？这是一个大问题。关于这个问题，黄宗羲没有说什么，只是含糊地说，宰相制度本来是一种没有办法的办法，却在明朝废止了。

三、由于和革命没有直接关系，所以孙文没有提到的，那就是重视学校的问题，值得注意。第五章为《学校》篇。当然，学校对儒教而言是非常重要的，黄宗羲重视学校，认为是有关政治之根本的问题。相当于今天所谓国立大学，其实旧中国从中央到地方，“学校”星罗棋布。问题在于天子，黄宗羲提到了首都的学校也即太学（国子监）。他认为首先应该给大学校长和首相同等的官品。也就是说，首相正一品（实际上一般为正二品），校长也应该给予正一品。而且规定，天子率领首相以下的大臣，每月一日去太学，和学生同样坐在学生席上听学长的讲义。当然，不单是听讲义，还应聆听校长的教诲，受其严厉的指责。他还说，在“三代”之世，天子认为是非的并非真是非，认为是是的也并不一定真的是是，所以天子最终也不得表明是非，而将是非交给学校公论。也即学校不单培养士，而且也应该是政治基础的公论形成的场所。[2]

黄宗羲这本书在江户时代末之前并未传入日本，然日本的横井小楠（1809—1869年）有着和黄宗羲甚为相似的言论。他是热心的朱子学者，认为天下所谓道，只能是尧舜孔子之道，而且还认为是全世界相通之道。

一、他所说的话和黄宗羲有着惊人的类似。他著有《国是三论》之论文，其中明确地否定了血统主义。下面想介绍他的一首诗《沼山闲居杂诗一》：

人君何天职，代天治百姓。
天德之非人，何以惬天下？
尧舜巽所以，是真为大圣。
迂儒此理暗，以之病圣人。
嗟乎血统论，岂是顺天理？

结论是不要血统主义，而赞美美国的总统制度。他将美国华盛顿以来的

三个方针说成是：

> 方今万国形势丕变各大开治教，美利坚自华盛顿以来立三大规模，一为……以则天意息宇内战争为务，一取智识于世界万国以稗益治教为务，一为全国大统领的权柄让贤不传子，废君臣之义一向以公共和平为务，至政法治术其他百般技艺器械等，凡地球上称善美者悉取为吾有，大扬好生之仁风，有英吉利……其他以俄罗斯为首各国，殆至符合三代之治教。

小楠是彻头彻尾的儒教徒，对尧舜孔子之道从来没有怀疑过，却得出了如上结论。

二、对于黄宗羲避而不谈的应该如何对付昏暗君主问题，小楠明确认为应该监禁起来，并替换掉。当然，这在江户时代并非什么稀奇的言论。所谓"御家大事"那样，家臣取傻瓜君主而代之之例有很多。这样的傻瓜君主，也会被幕府"断绝"。但小楠所说取代暗愚君主，理由不在于此，他说的是这样的傻瓜君主不能治民，所以应该被取代。他主张君主受上天委托统治人民，傻瓜不能统治人民，当然要被换掉。

三、小楠和黄宗羲一样，热心地主张去学校听讲义，在此展开议论，也即接触公论。我们知道，日本没有大学，各藩只有所谓藩校那样的学校。他说君主们要经常去那里，教导学生好好学习。所以学校一般应建立在城楼附近。[3]

由上可见他们两个儒教主义者，尽管没有相互来往过，根据儒教的教养，通过独自的思考，得出了共通的结论。这可说是儒教本来具有民主主义性格吧。只要不拿出欠缺男女平等观念而加以诘难的话，儒教绝对不会是什么反民主主义的。

我在最近十年来一直思考的，是儒教是不是比基督教更胜一筹的问题。我们知道，美国等国今天尽管已经是那么美好的国家，为何还发动战争和侵略呢？欧美等国家的思考，骨干里只能是基督教。儒教国"好生之仁风"也即尊重"生"之仁风很盛。这就是小楠所说的，日本"实践着尧

舜孔子之道",应以"布大义于世界"(送左大二侄洋行)为使命。[4]

注释

[1] 请参见《孙文研究》十四号(1992年10月)载小野和子撰《孙文赠送给南方熊楠的〈原君原臣〉》一文。我在学生时代就一直认为,儒教的政治思想在本质上是民主主义式的理论,其理由,可从孙文恐怕也是基于同样理由(把理论和习俗分开)在自己的宣传小册子中采用了大儒黄宗羲的《待访录》一事,也可以明白的看到。

[2] 关于《明夷待访录》,有西田太一郎译注的全译(1964年,平凡社《东洋文库》)和岛田的部分译注本(《原君》、《原臣》、《原法》、《置相》、《学校》五篇,1965年,《筑摩丛书》,收入岛田著《中国革命的先驱者们》中的《中国的卢梭》)。其中有关文章,可参见日本中国学会第四五回大会的论坛"儒教和二十一世纪"岛田的基调报告(大阪大学《中国研究集刊》总一五号,1994年10月,本书有收载),以及小野和子《明季党社考》(1996年,同朋舍出版)的《岛田序》(收入《中国的传统思想》美玲书房,2001年)。

[3] 关于横井小楠的学校论和《明夷待访录》的关联,可参见源了圆撰《横井小楠的学术、教育、政治——讲学和公议、公论思想的形成的问题》(载《季刊日本思想史》三七号,贝里坎社,1991年)。

[4] 关于儒教和基督教,以及和基督教国的侵略主义风气的比较,我得到了松浦玲著《横井小楠》(朝日新闻社,1976年),特别是第七章《大义向世界》,以及宫城公子撰《和魂洋才——日本近代化中的伦理的主体的可能性和现实》(《日本史研究》七二号,1964年)的启发。

后记(省略)

岛田虔次著作目录
（日文版原文）

一、本目录一九八〇年以前的根据《岛田虔次教授著作目录》（《东洋史研究》第三九卷第四号），以后的则根据著者自己编撰的目录。全著作分单行本（包括共同编著）和论文等两大类，按刊行年月次顺序编排。但除了平凡社《大百科事典中国》的条目以外，其他的辞典条目均省略。

二、论文等文章如被收入了单行本的话，只加以略称（记在单行本各条之下）。收入单行本时，标题名如有若干变化者，也不特别记明。

三、著作外语翻译的记在末尾。

四、为了便于读者们查找，本目录日文原文照录。收入本书的论文用星号标出。

单行本

《中国に於ける近代思惟の挫折》　筑摩書房，一九四九年三月（改訂版），一九七〇年十二月

《明仏論索引》（油印本）　中世思想史研究班刊，一九六三年三月

中江兆民著《三酔人経綸問答》（岩波文庫）　桑原武夫と共校注，岩波書店，一九六五年三月

《中国革命の先駆者たち》（筑摩叢書）　筑摩書房，一九六五年十月【《先駆者》と略称】

《大学・中庸》（新訂中国古典選第四巻）　朝日新聞社，一九六七年一月。同文庫版，一九七八年七月

《朱子学と陽明学》（岩波新書）　岩波書店，一九六七年五月

《辛亥革命の思想》(筑摩叢書,小野信爾と共編著) 筑摩書房,一九六八年二月
《清末民国初政治評論集》(中国古典文学大系第五八卷,西順蔵と共編訳) 平凡社,一九七一年八月
《王陽明集》(中国文明選第六卷) 朝日新聞社,一九七五年九月
《辛亥革命の研究》(小野川秀美と共編著) 筑摩書房,一九七八年一月
《五四運動の研究》(全五函一八分冊,竹内実・狹間直樹と共編著) 同朋舎出版,一九八二年三月～一九九二年一月
《三浦梅園》(日本思想大系第四一卷) 岩波書店,一九八二年五月
《アジア歴史研究入門》(全六卷,主編) 同朋舎出版,一九八三年二月～一九八七年六月
《新儒家について——熊十力の哲学——》(五四運動の研究第四函第一二分冊) 同朋舎出版,一九八七年一〇月
宮崎滔天著《三十三年の夢》(岩波文庫,近藤秀樹と共校注) 岩波書店,一九九三年五月
《隠者の尊重——中国の歴史哲学——》 筑摩書房,一九九七年一〇月【尊隠》と略称】
《中国の伝統思想》 みすず書店,二〇〇一年五月【《伝統思想》と略称】
*《中国思想史の研究》(東洋史研究叢刊之五十九) 京都大学学術出版会、二〇〇二年三月【《叢刊》と略称】
丁文江・趙豊田編《梁啓超年譜長編》(主編訳)全五卷 岩波書店,二〇〇四年一月～二月

论文等

*《陽明学における人間概念・自我意識の展開とその意義》(一)(二) 《東洋史研究》第八卷第三号第五・六合併号,一九四三年八月・一九四四年三月【《叢刊》所收】
《シナにおける近代思惟の挫折》 《東光》第四号,一九四八年四月

《王艮》 《青木正児博士還暦記念中華六十名家言行録》(弘文堂),一九四八年【《伝統思想》所収】

《〈近代化〉についての疑》 《京都大学人文科学研究所所報》第二八号,一九五二年三月

*《王学左派論批判の批判》 《史学雑誌》第六一巻第九号,一九五二年九月(《中国に於ける近代思惟の挫折》改訂版に付録)【《叢刊》所収】

*《王龍渓先生談話録並に解説》 《東洋史研究》第一二巻第二号,一九五二年十二月〔解説缺〕【《叢刊》所収】

《良知説の展開》 《京都大学人文科学研究所所報》第三三号,一九五三年二月【《伝統思想》所収】

*《中国近世の主観唯心論について——万物一体の仁の思想——》《東方学報》(京都)第二八冊,一九五八年三月【《叢刊》所収】

*《朱謙之〈李贄——十六世紀中国反封建思想的先駆者〉を評す》 《東洋史研究》第一五巻第二号,一九五六年九月【《叢刊》所収】

《章炳麟について——中国伝統学術と革命——》 《思想》第四〇七・四〇八号,一九五八年五月・六月【《先駆者》所収】

《梁啓超文三篇》 《東洋史研究》第一七巻第三号,一九五八年十二月【《先駆者》所収】

《ラサの宗論(P・Demieville 著)》 《東洋史研究》第一七巻第四号,一九五九年三月

*《中国・思想史》 《日本における歴史学の発達と現状》I 東京大学出版会,一九五九年八月【《叢刊》所収】

《明清の思想界》 《図説世界文化史大系》第一八巻,角川書店,一九六〇年一月【《伝統思想》所収】

《中国のルソー》 《思想》第四三五号,一九六〇年九月【《先駆者》所収】

《大乗大義章索引》 《慧遠研究・遺文篇》(創文社),一九六〇年十一月

*《体用の歴史に寄せて》 《塚本博士頌寿記念仏教史学論集》(内外出

版),一九六一年二月【《叢刊》所収】

《中国見聞記》《東洋史研究》第一九巻第四号,一九六一年三月

《中国見聞記補記》《東洋史研究》第二〇巻第一号,一九六一年六月

《明代文化の庶民性》《世界の歴史》第九巻(中央公論社),一九六一年八月【《伝統思想》所収】

《文運栄える乾嘉》《世界の歴史》第九巻(中央公論社),一九六一年八月【《伝統思想》所収】

《鄭子瑜、実藤恵秀編校〈黄遵憲与日本友人筆談遺稿〉を読む》《大安》,一九六二年二月【《尊隠》所収】

*《桓玄・慧遠の礼敬問題》《慧遠研究・研究篇》(創文社),一九六二年三月【《叢刊》所収】

《章太炎思想研究雑感》《中国近代思想史研究会会報》第二三号,一九六二年三月【《尊隠》所収】

《農民戦争に関する論争メモ》《中国学術代表団招請運動ニュース》第一号,一九六二年六月

《明代思想研究の現段階》《歴史教育》第一〇巻第一〇号,一九六二年一〇月【《伝統思想》所収】

*《儒教の叛道者・李贄(李卓吾)》《思想》第四六二号,一九六二年十二月【《叢刊》所収】

《ある革命家の遺書(陳天華)》《みすず》第四五号,一九六三年一月【《先駆者》所収】

《侯外廬氏の思想研究》《中国学術代表団招請運動ニュース》第六号,一九六三年七月

《中国学術代表団に望む》《中国学術代表団招請運動ニュース》第七号,一九六三年八月

《お墓まいりの侯先生》《中国学術代表団京都訪問記録》,一九六四年四月

《唐宋時代の農民戦争の歴史的特徴(侯外廬著)》《東洋史研究》第二三巻第一号,一九六四年六月

《陳天華「獅子吼」まくら》《みすず》第六三号,一九六四年八月

*《明代思想の一基調——スケッチ——》《東方学報》(京都)第三六冊,一九六四年十月【《叢刊》所收】

《警世鐘(陳天華著)・革命軍(鄒容著)》《ブルジョウワ革命の比較研究》(筑摩書房),一九六四年十二月【警世鐘は《辛亥革命の思想》所收,革命軍は部分訳】

《〈三酔人経綸問答〉訳注こぼれ話》《図書》第一九〇号,一九六五年六月【《尊隠》所收】

《新しい哲学の出発》《思想の歴史》第六巻(平凡社),一九六五年九月

《朱子学と陽明学の完成》《思想の歴史》第六巻(平凡社),一九六五年九月

《中国の伝統思想》《世界の歴史》第四巻(人文書院),一九六五年十月【《伝統思想》所收】

《〈民約訳解〉原文,よみくだし文,ならびに注釈(中江兆民著)》《中江兆民の研究》(岩波書店),一九六六年二月。

*《楊慈湖》《東洋史研究》第二四巻第四号,一九六六年三月【《叢刊》所收】

《高橋和巳氏「中国民衆史の断面」を読んで高橋氏に問う》《読書新聞》一九六六年五月十六日

《解説》《大学・中庸》(新訂中国古典選第四巻)《月報》(朝日新聞社),一九六七年一月【《伝統思想》所收】

《注釈ということ》《大学・中庸》(新訂中国古典選第四巻)月報(朝日新聞社),一九六七年一月【《伝統思想》所收】

《宮崎滔天二題》《図書》第二一〇号,一九六七年二月【《尊隠》所收】

《龔自珍〈尊隠〉》《前近代アジアの法と社会》(勁草書房),一九六七年十月【《尊隠》所收】

*《清朝末期における学問の情況》《講座中国》第二巻(筑摩書房),一九六七年十二月【《叢刊》所收】

*《異人・鄧豁渠略伝》《吉川博士退休記念中国文学論集》(筑摩書房),一九六八年三月【《叢刊》所収】
《無題》《桑原隲蔵全集》第二巻月報(岩波書店),一九六八年三月【《伝統思想》所収】
《修身・斉家・治国・平天下》《講座現代倫理》第六巻(筑摩書房),一九六八年六月【《尊隠》所収】
《似つかぬ弟子》《吉川幸次郎全集》第一巻月報(筑摩書房),一九六八年十一月【《伝統思想》所収】
《ションベンの記》《講座禅》第八巻月報(筑摩書房),一九六八年十二月
*《歴史的理性批判——「六経皆史」の説——》《講座哲学》第四巻(岩波書店),一九六九年九月【《叢刊》所収】
《民族主義(孫文著)》《孫文・毛沢東》(世界の名著第六四巻)(中央公論社),一九六九年七月
《中国近代の歴史と思想——小野川秀美著〈清末政治思想研究〉をめぐって》(山口一郎・丸山松幸・小野信爾との座談会)《みすず》第一二四号,一九六九年十一月
《五無論(章炳麟著)》《中国革命》(現代革命の思想第三巻)(筑摩書房),一九七〇年二月
*《宋学の展開》《講座世界歴史》第九巻(岩波書店),一九七〇年二月【《叢刊》所収】
*《章学誠の位置》《東方学報》(京都)第四一冊,一九七〇年三月【《叢刊》所収】
《陽明学と考証学》《大学ゼミナール東洋史》(法律文化社),一九七〇年五月【《伝統思想》所収】
《私の内藤湖南》《内藤湖南全集》第十二巻月報(筑摩書房),一九七〇年六月【《伝統思想》所収】
《清末小説についての感想》《野草》第二号,一九七一年一月
《中国文明》(吉川幸次郎・福永光司・上山春平・川勝義雄との座談

会) 《中国文明選》月報(朝日新聞社),一九七一年二月一一九七五年九月

《三十三年の夢(校訂・解題)》 小野川秀美・宮崎龍介編《宮崎滔天全集》第一巻(平凡社),一九七一年七月

《としよりの冷水》 《人文》第三号,一九七一年八月

《隠者の尊重(龔自珍著)》 《清末民国初政治評論集》(平凡社),一九七一年八月【《尊隠》所収】

《仁学(巻上)(譚嗣同著)》 《清末民国初政治評論集》(平凡社),一九七一年八月

《新中国未来記》(第三回まで)(梁啓超著)《清末民国初政治評論集》(平凡社),一九七一年八月

《公羊派・洋務派・変法派(解説)》 《清末民国初政治評論集》(平凡社),一九七一年八月

《梅園研究所感》 《梅園研究》第二号,一九七一年十二月

*《ある陽明学理解について》 《東方学報》(京都)第四四冊,一九七三年二月【《叢刊》所収】

《中国を旅して》 《朝日新聞》一九七三年五月一七日

《解題・凡例,学則・文淵詩源(荻生徂徠著,読下し)》 《荻生徂徠全集》第一巻(みすず書房),一九七三年七月

《代表団の質問と北京大学の回答》 《人文》第八号,一九七三年九月

《中国で会った学者たち》 《以文》第十六号,一九七三年十月

《テキサス談》 《人文》第十号,一九七四年九月

《解説》 《王陽明集》(中国文明選第六巻)(朝日新聞社),一九七五年五月【《伝統思想》所収】

《ある決算報告》 《人文》第一三号,一九七五年九月

《解説》 安田二郎著《中国近世思想研究》(筑摩書房),一九七六年一月【《伝統思想》所収】

《読者のために》 何長工著,河田悌一・森時彦訳注《フランス勤工倹学の回想》岩波書店一九七六年二月【尊隠》所収】

《〈大学〉の解釈》　《人文》第一四号,一九七六年三月【「伝統思想》所収】

《三十三年の夢(注釈)》　《宮崎滔天全集》第五巻(平凡社),一九七六年八月

《智慧を学びとるために》　《原典中国近代思想史》(岩波書店)(宣伝パンフレット),一九七六年十月

《尭舜民主政?》　《中国哲学史の展望と模索》(創文社),一九七六年十一月【《尊隠》所収】

《尭舜民主政?》(講演要旨)　《東洋史研究》第三五巻第三号,一九七六年十二月

《兆民の愛用語について》　《中江兆民の世界——〈三酔人経綸問答〉を読む——》筑摩書房,一九七七年十二月【《尊隠》所収】

*《辛亥革命期の孔子問題》　《辛亥革命の研究》(筑摩書房),一九七八年一月【《叢刊》所収】

《武内博士の学恩》　《武内義雄全集》第八巻月報(角川書店),一九七八年十一月【《伝統思想》所収】

《朱子と三浦梅園》　三浦国雄著《朱子》(人類の知的遺産第一九巻)月報(講談社),一九七九年八月【《伝統思想》所収】

《黎澍先生印象断片》　《京都日中学術交流懇談会会報》第五号,一九七九年一〇月

*《三浦梅園の哲学——極東儒学思想史の見地から——》　《東洋史研究》第三八巻第三号,一九七九年十二月。増補改訂稿,日本思想大系41《三浦梅園》(岩波書店),一九八二年五月【《叢刊》所収】

《小野川秀美博士訃》　《史林》第六三巻第五号,一九八〇年九月

《停年退官の弁》　《以文》第二四号,一九八一年一〇月

《中江兆民〈民約訳解〉の中国版》　《同朋》(同朋舎出版 PR 誌),一九八一年一〇月【《尊隠》所収】

《戦後日本宋明理学研究的概況》　《中国哲学》第七輯(三聯書店),一九八二年三月

《本書のなりたちについて》(竹内実・狭間直樹と共著) 《五四運動の研究》第一函挟込(同朋舎出版),一九八二年三月

《黄宗義と朱舜水》 山井湧著《黄宗羲》人類の知的遺産第三三巻,月報(講談社),一九八三年七月【《伝統思想》所収

《日本島田虔次教授関於宋明理学的通信》(李甦平訳,張立文校) 《中国哲学史研究》,一九八三年第四期

《序論》 《アジア歴史研究入門》第一巻(同朋舎出版),一九八三年十一月

《思想史Ⅲ[宋—清]》 《アジア歴史研究入門》第三巻(同朋舎出版)、一九八三年十一月

《中国での兆民受容》《中江兆民全集》第一巻月報(岩波書店)、一九八三年十二月【《尊隠》所収】

《序文》 福本雅一著《明末清初》(同朋舎出版),一九八四年八月【《伝統思想》所収】

《中江兆民の漢学》(入矢義高・溝口雄三との座談会) 《中江兆民全集》第三・六巻月報(岩波書店),一九八四年十一月・一九八五年三月

《Diverrsity in Thought of shidafu 》(Keynote Speech), *Proceedings of the 31th International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa* 1983,Vol,2,1984【日本語草稿により《伝統思想》所収】

《陳慶華教授の思い出》 《東亜》第二一二号、一九八五年二月

《陳慶華教授追悼:清末ヨーロッパへの留学生たち-福州船政局の近代技術導入をめぐって》(マリアンヌ・バスチド著,長部悦弘と共訳) 《東亜》第二一三号,一九八五年三月

《中国》 《世界大百科事典》第九巻(平凡社),一九八五年三月【《伝統思想》所収】

《あとがき》 川勝義雄著《中国人の歴史意識》(平凡社),一九八六年二月【《伝統思想》所収】

《はじめに》 狭間直樹《中国人による《民約訳解》の重刊をめぐって一

中国での兆民受容・続》《中江兆民全集》別巻月報(岩波書店),一九八六年四月【《尊隠》所収】
《矢吹晋〈半可通の学術交流〉を読んで(無署名)》《蒼蒼》第一〇号,一九八六年七月
《自序》　蔣国保訳《朱子学與陽明学》(陝西師範大学出版社),一九八六年七月
《孫文研究をめぐっての私見》《孫中山研究日中国際学術討論会報告集》(法律文化社),一九八六年十一月【《尊隠》所収】
《王陽明與王龍渓》(葛栄晋・李甦平訳)《日本学者論中国哲学史》(中華書局),一九八六年十一月
《熊十力雑記》《五四運動の研究》第四函挟込(同朋舎出版),一九八七年十月
《東アジアにおける儒教の展開(懐徳堂講座講演要旨)》《懐徳》第五六号,一九八七年十二月
《金泰俊:虚学より実学へ(書評)》《朝日ジャーナル》一九八八年七月二十九日
《現代における儒教哲学(思想のことば)》《思想》第七七〇号,一九八八年八月
《学生時代》《京大史記》(初版第二刷),一九八八年九月
《福本雅一著〈書の周辺〉への紹介文》《出版ダイジェスト》第一一七七号,一九八八年十二月十一日
*《儒教における生けるもの》《東アジア地域の経済発展とその文化的背景》(東アジア知識人会議報告)(第一法規出版),一九八九年六月【《叢刊》所収】
《跋文》　フィンガレット著・山本直人訳《論語は問いかける　孔子との対話》平凡社,一九八九年十一月【《伝統思想》所収】
《孫文の儒教宣揚の動機論をめぐって》《山根幸夫教授退休記念明代史論叢》下巻(汲古書院),一九九〇年三月【《尊隠》所収】
《社会主義は棄てられるのか》　岩波講座《現代中国》(宣伝パンフレッ

ト),一九九〇年夏

《跋文》 余英時著・森紀子訳《中国近世の宗教倫理と商人精神》(平凡社),一九九一年四月【《伝統思想》所収】

《追憶(大地原豊先生)》 《日仏東洋学会通信》第一三号,一九九一年八月

《植木枝盛の漢文など》 《植木枝盛集》第一〇巻月報(岩波書店),一九九一年十一月

《呂吟声氏宛の書簡》(エスペラント) “LA MONDO”(中国刊),一九九二年三月

《儒教の弁護》 《京大広報》第四二八号,一九九二年五月

《あとがき》 宮崎滔天著《三十三年の夢》(岩波書店),一九九三年五月【《尊隠》所収】

《宮崎史学の系譜論》 《宮崎市定全集》第二四巻月報(岩波書店),一九九四年二月【《伝統思想》所収】

《〈三十三年の夢〉に校注して》(講演速記録) 宮崎兄弟記念館(荒尾),一九九四年六月

*《「儒教と二一世紀と」への提言》 《中国研究集刊》第一五号,一九九四年一〇月【《叢刊》所収】

《解説》 狩野直喜《春秋研究》(みすず書房),一九九四年十一月【《伝統思想》所収】

《島田虔次先生自述》 《飆風》第三〇号,一九九四年十二月【《伝統思想》所収】

《序》 小野和子《明季党社考》(同朋舎出版),一九九六年二月【《伝統思想》所収】

*《黄宗義・横井小楠・孫文》 《孫文研究》第二二号,一九九七年七月【《叢刊》所収】

《故入矢義高会員追悼の辞》 《日本学士院紀要》第五三巻第三号,一九九九年六月

《京都大学人文科学研究所七十年の軌跡:我が内なる人文研「清新なア

カデミズムの息吹のなかで培われた学者の魂」》(口述筆記) 《オール関西》(ALL Kansai)、一九九九年十一月

《先学を語る:宮崎市定博士》(佐伯富・岩見宏・寺田虔隆信・間野英二・礪波護との座談會) 《東方学》第一〇〇号,二〇〇〇年九月

外语翻译

Die neo-konfuzianische Philosophie: Die Schulrichtungen Chu Hsis und Wang Yang-mings, übers. von Monika Übelhör. Mitteilungen der Gesellschaft für Natur-und Vökerkunde Ostasiens 74: Hamburg, 1979

Die neo-konfuzianische Philosophie: Die Schulrichtungen Chu Hsis und WangYang-mings, übers. von Monika Übelhör. Marburger Studien zur Afrika- und Asienkunde, Serie B: Asien, Band9 : Berlin 1987 (2. überarbite Auflage).

《章太炎的事業及其与魯迅的关系》(張賢译) 章念驰编《章太炎生平与思想研究文选》一九八六年八月(《中国革命の先駆者たち》「章炳麟について」の第2章)

《朱子学与陽明学》(蒋国保訳) 陝西師範大学出版社,一九八六年七月

Pioneer of the Chinese Revolution : Zhang Binglin and Confucianism , Stanford U. P. , 1990, translated by Joshua A Fogel.

(《中国革命の先駆者たち》《章炳麟について》,《辛亥革命の研究》《辛亥革命期の孔子問題》)

《熊十力与新儒家哲学》(十力叢書)(徐水生訳) 明文書局(台北),一九九二年三月

주자학과양명학[《朱子学和陽明学》(キム・クッソン、イ・クンウ共訳)] (역자/김석근, 이근우)도서출판까치,一九八六年三月,图书出版公司(首尔)

译者的话

一、岛田虔次其人其事

岛田虔次(1917—2000年)是日本著名中国学家,原京都大学教授。他的简历大致如下:

1917年出生于广岛县。1935年进入京都的第三高等学校学习,师从西洋史专家铃木成高。1938年进入京都大学文学部,师从著名东洋史大家宫崎市定。1941年毕业于京都大学文学部东洋史专业。1943年任东方文化研究所(现京都大学人文科学研究所)助手。1946年任东海大学预科教授。1949年起任京都大学人文科学研究所副教授,1969年起任教授。1975年转任京都大学文学部教授。1981年退休,被授予京都大学名誉教授和人文科学研究所名誉所员的称号。1997年任日本学士院会员。

岛田一生著述很多,全部著作见本书附录的《岛田虔次著作目录》(原文转载而不翻译,可参考之)。

岛田有三部著作被译成了中文出版:一部是《朱子学和阳明学》(蒋国保译,陕西师范大学出版社1986年版);第二部是《熊十力与新儒家哲学》(徐水生译,台北明文书局1992年版);第三部是《中国近代思维的挫折》(甘万萍译,江苏人民出版社2005年版)。

二、关于本书的内容和岛田在日本中国学界的地位

《中国思想史研究》是在岛田先生逝世两年以后,由他的学生、著名

中国近代史专家狭间直树、小野和子、森纪子三人整理出版的论文集。全书共由四个部分组成：第一部由一篇论述“万物一体”的论文单独构成；第二部由有关明代思想的八篇论文组成；第三部是有关明代以前的思想以及日本哲学的六篇论文；第四部所收七篇论文的主题是清代的学术思想。

原书末尾有狭间直树和森纪子撰写的《解说》，为读者们了解全书内容提供了极大的方便，中译本特将之移至书前。关于日本学界对岛田的评价，狭间直树还专门撰写了一篇名叫《中国近世主观唯心论的思想史建构——岛田虔次逝世三周年纪念》的文章（载台湾中研院《汉学研究通讯》22:1，总85期，2003年2月）；曾在京都大学留学过的复旦大学教授吴震也曾撰写过一篇《岛田虔次〈中国思想史的研究〉》（载《中国学术》2003年第2期）的文章，简要地评介了本书。综合上述三篇文章，我们可以大致了解到了岛田虔次的学术地位。要说明这个问题，还得从他的成名作和代表作、早在1949年就出版的那本《中国近代思维的挫折》（以下简称《挫折》）谈起。

二战前后，日本学术界对明代思想的评价不高，特别是受到中国清代实学思潮的影响，重考据、兴“汉学”，明代思想当然地被认为是空疏之学。1940年在京都大学文学部史学科东洋史专业学习的年仅24岁岛田虔次，却选择阳明学作为自己的毕业论文。他在短短不到四个月的时间里，写出了《阳明学中人的概念与自我意识的展开及其意义》（本书第二部第一篇）。文章以个体的人也即“自我”的产生发展作为“近代人”的内在，并以之为主线讨论了上至阳明、中经王艮、下至李贽的阳明学（主要是“阳明左派”）的逻辑发展。只是他策划中的第三章“自我意识发展的社会背景与士大夫读书人的生活意识”却没有完成，而要等到八年后在《挫折》一书中开花结果。

关于《挫折》一书的历史地位，评论者甚多，这里自不必赘述。《挫折》一书在1949年发表时尽管没有什么影响，在有了反响之后又受到了诸多批评，特别是使用“近代”这一概念造成的混乱和对李贽的拔高，但总的来说，此书对于日本战后的阳明学研究来说，具有开创性意义。拿狭

间直树的话说:“可以说这部著作是导致日本战后中国研究重整旗鼓的一部里程碑式的作品。”(本书的《解说》)

狭间是岛田的嫡系弟子,他的评价当然有些感情色彩式的夸大,但如果在后面加一个“之一”二字的话,就基本到位了。所以说,岛田虔次是日本战后中国学研究的开创者和奠基者之一,而这样的人物在日本学界是屈指可数的。

本书,特别是前两部,和《挫折》有着密切的联系:本书第二部第一篇《阳明学中人的概念与自我意识的展开及其意义》,是岛田的大学毕业论文修改而成的,为《挫折》一书的思路和基本观点的发源地。其中第三章的《自我意识发展的社会背景与士大夫读书人的生活意识》在写作当时没有完成,而《挫折》则是这第三章的发扬光大,开花结果。

本书的第一部《关于中国近世的主观唯心论——“万物一体之仁”思想》,则是从“万物一体之仁”思想发展史角度,对《挫折》所作的充实、补足(到谭嗣同)和再诠释。

第二部的其他文章,《王龙溪先生谈话录及解说》、《儒教的叛逆者李贽(李卓吾)》、《异人邓豁渠略传》、《浅议明代思想的一种基调》,则可看作是对《挫折》没有顾及到的明代思想史一些片段的处理,打扫外围式的精彩论文。特别是《异人邓豁渠略传》一文,和1995年荒木见悟发表的《邓豁渠的出现及其背景》,是论述邓豁渠的两篇“前无古人,后无来者”的论文。①

而《王学左派论批判之批判》、《关于某个阳明学理解》等文,则是对《挫折》批判的反批判。从中也可以看出岛田对自己的学术非常自信,甚至到了固执的地步,譬如对山下龙二的批判和商榷就属于此类。森纪子在本书的《解说》中认为是批判者们“错解”或“误读”了岛田说,其实不然。在笔者看来应该是立场和方法导致的观点不同,本没有必要大动干戈。至于批判朱谦之的那篇《评朱谦之〈李贽——十六世纪中国反封建

① 邓注:荒木的论文,原载《中国心学的鼓动和佛教》(中国书店1995年版),由笔者翻译成中文,发表于《中国哲学》第十九集(岳麓书社1998年版)。

思想的先驱者〉》,则更属于看不惯的都要加以批判之类。尽管朱谦之(1899—1972 年)比岛田大将近 20 岁,而且早已名满天下,岛田的文章写得却像在教训小学生似的。

第三、第四部则是岛田研究中国思想史的一些心得文章的荟萃。

通观本书,可以看出岛田研究中国思想史,特别是阳明学的套路:抓住一个概念或者人物,引用大量的有时甚至是鲜为人知的资料,深刻地发掘探索特定思想的内在和外延,注重其逻辑发展,并时时从世界史、特别是中西文化思想交汇碰撞或“西方冲击”(western impact)的角度加以对照和比较。这样的研究方法在当时的思想史研究上是新鲜的,也为后来的学者们所继承发扬。所以也可说这是岛田虔次对中国思想史研究作出的一个贡献,在今天也有着现实意义。

三、结　语

最后,笔者想对这样一个问题进行解答,作为本文的结语。这就是当二战前后日本学界对于儒教,特别是明代思想评价并不高时,还只是个大学四年级学生的岛田虔次,为何会“心存对孟子、王阳明、黄宗羲这些热烈的儒教徒感到满腔共鸣”以及对“中国文明儒学文化这种宏大文化深感敬畏”而投入研究工作,在被称为“空疏流弊”的明代心学思想中去寻找中国所谓的“近代思想”呢? 关于这个问题,狭间直树用了一个类似于王阳明“龙场大悟”似的说法来解释:

> 最初导致岛田先生发奋投身研究儒教,据他自述,是在读完《传习录》之后的激动:“儒教之所以成为我生涯(研究计画)的课题,其来有自。在我大三时因为阅读了明代王阳明的《传习录》而深受感动。当时我两星期一次乘坐电车前往大津市,就在京津电车的车中阅读完的那一刹,就像电车驶出逢阪山隧道时这个世界陡然一片明亮那样……”

岛田有这样"大悟"的经验,于是立刻申请更改毕业论文题目,以昂扬饱满的精神与高度的思想张力,在短短不到四个月的时间内,写出了《阳明学中人的概念与自我意识的展开及其意义》一文,云云。[1]

关于这个"大悟",当然不可全信,因为个人的内心醒悟属于哲学上的主体体验,有点像阳明心学式的感知到了"自家良知原与圣人一般";而哲学史研究属于对既成对象的现代科学上的客观理解和认知,需要具体地去"格",和朱子的"学成圣人"相似。拿岛田引用过的章学诚的话说,叫"史之意出于天,而史之文不能不籍人力以成之"(见本书第四部《历史的理性批判——"六经皆史"说》),二者不能混淆,何况从京都到大津的铁路"根本没有什么隧道"!

而吴震则说是受到了嵇文甫的影响(主要是1934年上海开明书店出版的那本《左派王学》,还包括十年后出版的《晚明思想史论》),但又说不知程度有多大。笔者认为岛田受到嵇文甫的影响是明显的,对此笔者可以根据本书提供一些量的证据:岛田在本书提到嵇文甫十一次以上。但是另一方面,还应该提到容肇祖和安田二郎。容肇祖的《明代思想史》和《李卓吾评传》对他影响不小,书中提及容肇祖达二十四次之多!安田二郎(1908—1945年)的影响更是非常大,尽管安田二郎的名著《中国近世思想研究》(东京弘文堂书房,1948年2月。筑摩书房,1976年1月再版)在1948年才出版,但他的重要文章都发表得很早:《朱子存在论中理的性质》发表于1939年(《支那学》,九之四),《朱子的气》发表于1940年(《东方学报》,京都,一〇之四),《阳明学的性格》发表于1943年(《东方学报》,京都,十四之一),而本书提到安田二郎三四十次以上。譬如"自上而来"、"自下而来"之类的看法就是来自于安田的。

狭间和岛田自己的"顿悟说",只能是内在因素的一种,光靠"醒悟"毕竟不能作学术研究。吴震提到的中国学者的影响说,顶多是诸多外来影响的一种,"不好确定"。笔者认为,岛田虔次志向于明代思想的研究

---

① 以上见前面提到的狭间直树的文章,也请参见本书狭间写的《解说》,两者在这一段上大同小异。

并能作出成就,更应该和他所处的环境有关。不知人们有没有注意到这个事实:日本从事中国哲学史研究的学者,一般都出身于各个大学文学部的“中国哲学史”专业。但岛田虔次却出身于京都大学的东洋史专业,而且毕业后基本上“所属”于京都大学人文研究所或文学部的东洋史专业,而非“中哲”专业!

尽管日本的汉学—支那学—中国学有一脉相承的传统,但“当二战期间,也就是先生还是一个学生的时候,日本学界对于儒教的评价并不高”(狭间语),其实这个学界可说并非东洋史学界而是中哲史学界,而且这个学界还非常的保守。但是京都大学的东洋史专业自从非大学科班出身的内藤湖南①执教以后,已经吹进了不少清新的空气。而内藤史学的核心就是中国历史四分期说,也即著名的“唐宋变革记”,以宋代为中国近世的开端,并且还以宋元为近世的前期,明清为后期,后期也就是所谓的“近代”。岛田是内藤的再传弟子,从思想史角度对中国近代作出诠释和验证,难道不是《挫折》乃至本书前两部的宗旨所在吗?岛田的毕业论文《阳明学中人的概念与自我意识的展开及其意义》开门见山说:“根据内藤博士的说法,平民的发展和政治重要性的衰退,是中国近代(宋、元、明、清)的两个根本性特征。”(见本书第二部,《挫折》也以之开头!)而本书第四部的两篇有关章学诚的论文,完全就是内藤彰显章学诚的正宗继承。

其次,岛田的直接导师是宫崎市定,人们一般只瞩目于他的中国政治史、经济史、文化史方面的研究,其实宫崎市定不但不鄙视儒学,在思想史研究方面也是一个儒学大师。他的《论语》和孔子的研究举世闻名,而有关《新语》甚至王充《论衡》的研究都独具风采。所以岛田志向于研究明代所谓中国“近代”的思想,不会有什么客观障碍,反而会得到老师们的支持,说不定就是宫崎先生要他去研究的!这样说应该更合情合理一些。

---

① 内藤湖南(1866—1934年),日本著名历史学家。秋田县人。本名虎次郎,字炳卿,号湖南。秋田高等师范学校毕业。青年时曾任记者,1907年至1926年间任教于京都大学,教授东洋史。他的史学理论被称为“内藤史学”,为日本学者特别是京都学派所继承,成为日本人研究中国历史的基本观念之一。他是岛田的师祖,故本书再三提到他。

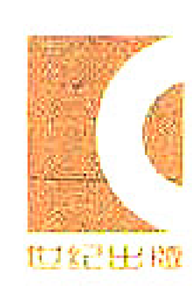
相对而言，当时日本的中国哲学史专业，却拘泥于狭隘的经学传统，只知默守汉文训读成规。如果岛田出身于中国哲学史专业的话，能否顺利地转向于明代思想史的研究就不得而知了。

于是岛田的研究还有一个非常明显的特点。中国哲学史专业的日本学者写文章，引用中国古典时都采取训读的形式，而岛田的引文则全部翻译成了漂亮的现代日语口语体。所以本书时而将岛田翻译成现代日语口语的引文直接再翻译成现代汉语，而没有去查找原典。请读者们谅察。

本书主要由邓红（日本九州大学文学部中国哲学史博士）翻译，另外请日本九州大学文学博士胡山林帮助翻译了第三部的《桓玄和慧远的礼敬问题》、《宋学的展开》和《杨慈湖》三篇文章。最后由邓红统稿和校正并加了一些译者注，并承担本书的全部稿责。最后还要感谢本书的责任编辑谷玉女士，她审稿认真负责，不仅纠正了我的许多错误，还提出了一些合理的建议，为本书的翻译工作增辉不少。

邓　红

2008 年 3 月 5 日于日本大分



岛田虔次的代表作，众所周知是那本《近代思维在中国的挫折》。该书是将明代阳明学（包含阳明学派）的成立和发展放在世界史范围内加以考察的大作，堪称象征战后日本汉学再兴的具有里程碑意义的重要作品。

然而该书的骨架，则是著者以昂扬饱满的精神与高度的思想张力，在短短不到四个月的时间内写出的、以《阳明学中人的概念与自我意识的展开及其意义》为题的毕业论文（收入本书的第二部）。

岛田虔次之所以终生以儒家史的研究作为其学术研究的核心，是因为他对阳明学有着强烈的共鸣。他的研究：

第一、明确地指出了儒教史上从朱子学到阳明学诞生的内在发展过程。

第二、通过对阳明学历史地位的厘定，开创了对明学进行正确评价的道路。

第三、以西方思想史中展现的人的概念、自我意识和理性精神为轴心，对明代阳明学的成立与发展进行了分析，从而从世界史的角度，成功地将中国与西方精神史并置于同一层次上进行了探索。

第四、以《挫折》为基础，将中国的传统思想与近代连结起来。这种思路特别是通过“万物一体之仁的思想”的历史阐述，而得到活生生的揭示。

——［日］狭间直树

上架建议：中国史
ISBN 978-7-5325-5282-5



定价：75.00元